

محمد ابراهيم نقد

**في حوار حول
النزعات المادية في الفلسفة
العربية الإسلامية**



محمّد إبراهيم نقد

في حِوار حول

النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة

قدّم له:

محمود أمين العالم



١٩٩٢

التأليف

محمد ابراهيم نقد

الناشر

دار الفارابي - بيروت - لبنان

التنضيد

ص.ب.: ١١/٣١٨١ - ت.: ٠١/٣٠٥٥٢٠

الطبعة

الأولى ١٩٩٢

شركة المطبوعات اللبنانية اللبنانية ش.م.ل.

جميع الحقوق محفوظة

هذا الكتاب...

محمود أمين العالم

كانت مفاجأة مدهشة سارة، أن أتبين بهذا الكتاب، جانباً جديداً بالغ الغنى والخصوبة للزميل العزيز والمناضل الكبير «محمد ابراهيم نقد». كنت أعرفه محلاً عميقاً عارفاً بأسرار مختلف حقائق الواقع السوداني والعربي في أنحائه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكنت أتابعه بإعجاب شديد في سجون السودان المختلفة، أو متخفياً من حكومات البطش والاستبداد، مواصلاً أينما كان، وكيفما كان قيادته للحزب الشيوعي السوداني، باعتباره أميناً عاماً له، فضلاً عن مبادراته المتعددة الرصينة لتوحيد وتنشيط مختلف الفصائل والقوى السياسية والاجتماعية الحية في السودان، من أجل سودان ديمقراطي متحرر متقدم. ولعلي التقيت به لقاء سريعاً في زيارة خاطفة للسودان منذ سنوات، استشعرت فيها بشخصيته الدمثة وتألقه الذهني. على أنني - أعترف - لم أكن أتوقع أن يكون وراء هذا كله، هذا المفكر الكبير الذي يستوعب استيعاباً نقدياً عميقاً القضايا الأساسية للفلسفة الغربية والفلسفة العربية الإسلامية على السواء، والذي يعي المنهج الجدلي هذا الوعي الحي الذي يخلصه مما يصيبه - في

كثير من الأحيان - من أمراض الجمود التي نتبينها لدى العديد ممن يتخذونه سلاحاً لفكرهم النظري ونضالهم العملي. ولم تكن مفاجأتي انتقاصاً لما يمكن أن تنبته التربة السودانية من قدرات فكرية وإبداعية، فما أغنى وأخصب هذه التربة، وإنما لعلها ناجمة عما أتبينه لدى قادة وكوادر أغلب الحركات الشيوعية واليسارية عامة، فضلاً عن السياسية خاصة، في حياتنا العربية، من غلبة الطابع العملي، البرجماتي الخالص، على مجمل مواقفهم النضالية دون سند عميق من رؤية نظرية أو منهج موضوعي. نعم.. كانت مفاجأة مدهشة وسارة لي، أن أتعرف على هذا الجانب الفكري (لمحمد ابراهيم نقد) متمثلاً في هذا الكتاب الذي يحاور فيه باقتدار فكر شهيدنا العزيز العظيم «حسين مروة» حول بعض ما جاء في كتابه الموسوعي «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية».

وكتاب الزميل «محمد ابراهيم نقد» يصدر في جوهره عن تقدير عميق للجهد الإبداعي الكبير لكتاب حسين مروة ولما حققه من إضاءة موضوعية لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، منذ نشأتها الأولى وعبر تجلياتها المختلفة، مستنداً في هذا إلى المنهج الجدلي، ولما أتاحت هذه الإضاءة التاريخية من إضافة فلسفية إلى هذا التاريخ نفسه.

على أن المفكر «محمد ابراهيم نقد» ينعش معرفتنا بهذا الصنيع الفكري الكبير الذي خلفه لنا حسين مروة، بتناوله النقدي لبعض جوانبه، بما لا يقلل من تقديره لهذا الصنيع.

والحق، أن هذا الكتاب النقدي يكاد يغلب عليه - في تقديري - الجانب المنهجي، حتى أكاد أقول إنه «مقال في المنهج» مستعيراً

عنوان الكتاب الشهير للفيلسوف الفرنسي ديكارت. فالفصول الأربعة لكتاب المفكر «محمد ابراهيم نقد» هي عرض للمنهج الجدلي، وامتحان لصحة تطبيقه في بعض جوانب من موسوعة حسين مروة. على أن الكتاب - في الحقيقة - يتخطى هذه الحدود ليقدم بوعي عميق ورحابة أفق، حقيقة المنهج الجدلي في مواجهة العديد من التشويشات التي تعرض ويتعرض لها عند بعض الكتاب والباحثين وخاصة في المدرسة الفلسفية السوفييتية. و«محمد ابراهيم نقد» - في هذا الكتاب - ينأى بالفكر الفلسفي عن أن يقتصر على صيغة اصطلاحية محددة، كما يرفض أن يتم حصر تاريخه واحتباسه في تحقيق معين مفروض عليه من خارجه. ولهذا فهو يتبين - بحق - أن القول بمرحلة «ما قبل النظر الفلسفي التي يقصد بها كتاب حسين مروة المرحلة الجاهلية الأولى وجزءاً من المرحلة الجاهلية الثانية من تاريخنا العربي، يُغفل عما كان هناك من نظر فلسفي في تلك المراحل الأولى كذلك. وهو نظر فلسفي له خصوصيته التي لا ينبغي إهدارها وقمعها باسم تعريفات توفيقية مستمدة من دراسات غريبة تجعل من العقل اليوناني - الروماني المصدر الوحيد الأول للفكر الفلسفي الانساني، أو تقصر دلالات الفلسفة على مفاهيم وتصورات ومناهج محددة. فهناك في تلك المرحلة التي تسمى بما قبل النظر الفلسفي ممارسات ذهنية سابقة متبلورة في رؤى ومفاهيم وصراعات فكرية لا سبيل إلى انكارها أو تجاهلها، إن «محمد ابراهيم نقد» يسعى بهذا إلى تخليص دراسة العقل العربي من ذلك التحقيق التاريخي الذي يجرد هذا العقل من قدراته على النظر الفلسفي في التاريخ القديم. و«محمد ابراهيم نقد» لا يحرص على بيان وبراز هذا النظر الفلسفي

القديم فحسب وإنما يحرص كذلك على كشف ما يزخر به الفكر العربي الإسلامي المعاصر من محاولات واجتهادات لعلها تصطدم بما يرين على هذا الفكر من ازدواجية مصادر الثقافة ومناهج التعليم من اتجاهات سلفية وأخرى حديثة. إلا أن هذا لا ينفي - في رأيه - ملامح فلسفية عربية اسلامية تتعدد وتتوزع تياراتها واجتهاداتها، وتتوحد كذلك بما بينها من أصول وجذور مشتركة.

وينتقد «محمد ابراهيم نقد» ضالة ما حظيت به هذه الفلسفة من عناية المنهج الجدلي، سواء في هذا الفهم المغلوط للفكر العربي الإسلامي عند هيجل، أو في الإشارة العابرة لماركس وانجلز التي لم تكن في الحقيقة إلا تعليقاً على دراسات لكتاب آخرين أو في الإشارة العابرة للنين عن ابن خلدون.

ويحدد «محمد ابراهيم نقد» المنهج الجدلي القويم لدراسة الفكر العربي الإسلامي، فلا ينبغي في هذه الدراسة أن نتسلح بصيغة ماركسية جاهزة لتبحث عن مدى انطباقها على واقع العلاقات الاجتماعية، وإنما ينبغي البدء بالدراسة الموضوعية لهذه العلاقات، فربما أسفرت - كما يقول بحق - «عن نمط مغاير، وتشكيلة اقتصادية اجتماعية ذات خصائص خارج حدود التشكيلات الخمس وتابعها الاسيوي. فهذه التشكيلات لم تستنفد كل التشكيلات المحتملة». والبحث التاريخي ليس تطبيقاً لصيغ مسبقة جاهزة وإنما هو دراسة عينية واستخلاص القوانين الموضوعية منها. فالواقع أغنى من أن نحبس في هذه الصيغ الجاهزة، وأغنى من أن نفسره بعامل واحد هو الاقتصاد والانتاج واعادة الانتاج - على أهميته - ونسخ بقية العوامل المادية

والروحية الأخرى، وهو أغنى كذلك وأعقد من أن نفرض عليه تعريفات محددة، كتعريف الوعي القومي مثلاً وتحديده بمرحلة تاريخية اجتماعية معينة، رغم أن البحث العلمي قد أثبت توافره في مراحل سابقة مختلفة. ولهذا لا بد - على حد تعبير «محمد إبراهيم نقد» - من انتشال المنهج الجدلي من الجمود والكسل الذهني وخنوع الهمة، ولا بد من احترام ومراعاة مختلف الاجتهادات والتنوعات الفكرية المختلفة «من أجل بلورة فلسفة عربية اسلامية معاصرة عقلانية تسع من الملل والنحل والفرق ثلاثاً وتسعين وربما اكبر. كلها ناجية» لا تكفير إذن ولا تقليص لخصوبة وتنوع الإبداع الفكري العربي الإسلامي.

بهذه الرحابة الفكرية يحذر «محمد إبراهيم نقد» من ذلك الربط الجامد بين الظواهر الفلسفية والفكرية المختلفة وأوضاع اجتماعية واقتصادية معينة في مرحلة من مراحل التاريخ ربطاً مباشراً، ذلك أن هناك - كما يقول - تداخلاً بين المضامين الفلسفية القديمة والحديثة. ومن التعسف الفرز المطلق بينها، ونسبة كل منها إلى وضع اقتصادي - اجتماعي محدد. فهذا سقوط في القولبة والتحديد الجامد المطلق للظواهر الفكرية والواقعية. ولهذا يتبين «محمد إبراهيم نقد» بوضوح ساطع ضرورة التمييز بين ما هو ايدولوجي وما هو علمي. فقد قام بمتابعة تاريخية تحليلية لمفهوم الايدولوجية منذ بداية نشأة المفهوم حتى معالجته الدقيقة عند ماركس وانجلز اللذين ميزا بوضوح بينه وبين التحديد العلمي، ثم قام بكشف ما وقع من خلط بين الايدولوجيا والعلم على يد لينين وتأثر الأدبيات السوفييتية عامة بهذا الخلط. ويبين «محمد إبراهيم

نقد» حدود ما هو علمي وما هو ايدولوجي ووظيفة كل منها في المجال المعرفي، مستكملاً بهذا رؤيته المنهجية الجدلية الصحيحة التي راح يعرضها وينميها طوال كتابه.

ما أحب في هذه «المقدمة - التحية» لهذا الكتاب أن أشير لمختلف الدلالات والإضافات في هذا الكتاب القيم، وإنما حسبي أن أؤكد في النهاية على أن الأهمية الحقيقية لهذا الكتاب تكمن في هذه الرؤية المنهجية الرحبة للنهج الجدلي، ولحركة الواقع الموضوعي، وفي الاحترام العميق الجاد لمختلف الاجتهادات ولتنوع الخبرات الفكرية الانسانية، وفي هذا الرفض الحاسم القاطع لكل تجميد أو قولبة لحركة التاريخ أو الفكر. وإلى جانب ذلك، هذا الوعي العميق بها في الفلسفة العربية الإسلامية من طاقات ابداعية واضافات عميقة في تاريخ الفكر الانساني، ومن امكانيات ما تزال تشق طريقها في واقعنا الراهن نحو المزيد من الكشف والإضافة. ولكن لعل أبرز فضائل هذا الكتاب، إلى جانب فضائله الأخرى، هذه اللغة الرصينة الرفيعة التي يمتلك بها «محمد ابراهيم نقد» ناصية التعبير الفلسفي المركز والصافي والجميل في أن واحد، والذي يصك بها العديد من المصطلحات الجديدة الموحية النابعة لا من مجرد ثقافة مقروءة، وإنما - أساساً - من خبرة ممارسات حية.

إن هذا الكتاب - على صغره - يفتح صفحة جديدة من الحوار النقدي الخصب في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر، ويمسح عن جبين الكثير من الماركسيين واليساريين العرب - ولا أعفي نفسي منهم - الكثير من الممارسات الفكرية التي اتسمت بالجمود

والقولبة. ولهذا يستحق الزميل محمد ابراهيم نقد من أجله كل تقدير وإكبار. وأتمنى أن يكون هذا الكتاب بداية لإضافات فلسفية أخرى ما أقدره عليها، تكون استكمالاً للمشروع العظيم الذي أنجز جانباً كبيراً منه شهيدنا العزيز العظيم حسين مروة.

تقديم

في مطلع الثمانينات، والديكتاتورية العسكرية الثانية تطبق على الأنفاس والأعصاب والأدمغة، احتفيت، بعد قراءة متأنية، بإسهام حسين مروّة في تأصيل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في مؤلفه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)، فقدّمته بترحاب وحفاوة لقطاع محصور ومحاصر من القراء السودانيين المتعاملين مع الأدبيات المتداولة سراً. . وأرجأت عامداً وبقصد بضع إشارات وتساؤلات ناقدة، ريثما أستكمل مقومات وأدوات النقد الفلسفي - بأن أتوفر ثانية لقراءة فاحصة، وأعود لمراجع ومصادر أستعين بها على الارتقاء بتلك الاشارات والتساؤلات إلى مستوى النقد المسهم والمكمل والمثري للمبحث - أي النقد كمقولة دياكتيكية: سلب/ ايجاب، هدم/ بناء، نفي/ إثبات، نفي النفي/ الخلع - يمزج العمليتين ويوحدهما في فصل واحد لا يفصل بينهما زمان ولا مكان، ولا يحتاجان لحرف عطف يصل بينهما وصلًا ميكانيكياً في تتابع زمني أو تجاور مكاني .

لكن الحياة السياسية السودانية، لها التجلّة، ما سمحت بقراءة فاحصة. . فقد أمسكت أحداثها برقاب بعضها البعض حتى تفجرت

الانتفاضة في منتصف الثمانينات، وأصبحت القراءة المنتظمة الجادة منلاً عزيزاً. فمن مناقب المشتغلين بالسياسة في السودان، إن لم يكن من مؤهلاتهم، أن يتغذى الواحد منهم من سنامه الثقافي الذي بناه قبل التفرغ لتعاطي شؤون السياسة. . لكنه قد يعاود القراءة إن اختزن عاداتها، في ظروف تعتبر استثنائية في البلدان المتحضرة، وتعتبر في السودان «ضريبة وطنية» تحصل قسراً بواسطة القوات المسلحة، اعتقالاً، أو سجناً أو اختفاءً، أو الثلاثة معاً.

في خاتمة الثمانينات دارت الحياة السياسية السودانية دورتها التقليدية، ونزلت برج نحسها العاقل، فأطبقت عليها الدكتاتورية العسكرية الثالثة - ضيفاً ثقيلاً، مكلفاً ومهلكاً، تأخر عن موسم الاستضافة ربع قرن من الزمن وما تراكم خلاله من تجربة ومعرفة ووعي، طوى العالم بعده صفحة استقطاب الحرب الباردة، والمبررات: التاريخية للأنظمة الشمولية، أنظمة الرأي الواحد والصوت الواحد والتنظيم الواحد والمصير الواحد في العقم والبوار، فالتصدع فالانهيار. . . !!

وللمرة الثالثة توفر الوقت، اضطراراً، للمطالعة، لولا أن المراجع شحت، والمطابع جفت، والمكتبات أجذبت، وغاض الفكر، واستبدل المثقفون المغتربون - إن عادوا - الكتاب في أمتعتهم بالضروريات المنقذة للحياة.

عدت إلى مروءة ضمن من عدت إليهم في المعتقل، وإلى صفحات ورؤوس مواضيع في كراسات استعضت بها، منذ الديكتاتورية الأولى، عن المكتبة الخاصة وعن الاحتفاظ بالكتاب بعد قراءته، وكنت يوماً حريصاً على اقتنائه ضئيلاً به. فتأسيس

المكتبة الخاصة وتجديد محتوياتها ورعايتها، يشترطان الدار المستقرة، إن عز استقرار الحياة، فما توفر الشرط الأول ولا استقرت السياسة السودانية على حال، ونحن نمسك بقرونها في حلبة الروديو.

جمعت شتات خواطر وانطباعات أنعشتها المطالعة، وصغتها مع الاشارات والتساؤلات في وجهة نظر. وددت لو عاش مروة لنواصل حواراً كان هو المبادر بطرح قضاياها وتقديم فرضياته في منتصف الخمسينات، والثورة العربية تكاد تفتح السماء بزخمها وشعاراتها، لكن مروة ظل يؤكد ويعيد ضرورة تجديد الفكر العربي الإسلامي وإخصابه في ذلك الزمن الأخضر.

استبقيت لمعالجة لاحقة - إن امتدت فترة الاعتقال - أمتع إسهامات مروة في فصول مؤلفه عن عطاء التصوف في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث أودع فيها أعذب ألحانه . . ويعود سبب الإرجاء إلى إخفاق جهودي وجهود أصدقاء وأخوة خارج أسوار السجن ثم عبر أسوار الاعتقال المنزلي في الحصول على مؤلفات بعينها لـ «هيجل» و«بيركلي» و«هيوم» لمقارنة ومقاربة أفكار قال بها رواد الفكر الصوفي العربي الإسلامي . . الحسن البصري، داود الطائي، السهروردي المقتول، ابن عربي، الشيرازي، معروف الكوفي، ذو النون المصري، أبو يزيد البسطامي، الحلاج، الجنيد البغدادي . . ثم قال بمثلها رواد الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وشيخ طريقته «هيجل» بمثاليته الموضوعية، ورواد الفلسفة المثالية الذاتية الانجليزية الموعلة في الذاتية حتى لتكاد تنداح في غموض الظلامية (obscurantism) لجماعات القرون الوسطى . . وما كان الهدف من المقارنة والمقاربة التباهي الأجوف

بأفكار وحقائق سبق إليها التصوف العربي الإسلامي في مجال الفلسفة، ثم توصلت إليها أوروبا لاحقاً. فالأساس عندنا وحدة وتكامل عطاء العقل الانساني عبر العصور.

كان القصد وما زال مباشراً وبسيطاً: تأكيد المضمون الفلسفي في الفكر الصوفي بمقارنة تصوراته ومفاهيمه ومقولاته بتلك المشابهة لها في فلسفات استكملت مقوماتها وتواصلت حلقات تطورها القديمة بالكلاسيكية الحديثة والمعاصرة، ولم تعان في نموها عاهة الانقطاع والانحطاط والجمود التي أصابت الفلسفة العربية الإسلامية والفكر الصوفي الذي شكل أحد مكوناتها في عهد ازدهارها. وكان الشق الآخر من القصد، البحث في معنى ومضمون مصطلحات المتصوفة ومكانتها في نظرية المعرفة: الخاطر، البادي، الباده، العارض، الوارد، اللوائح، الطوابع، اللوامع، الشوارق، الحدس، الفطنة.

وتبقى رغبة الاقتراب الحميم من أصول الفكر الصوفي العربي الإسلامي في حقل الفلسفة ونظرية المعرفة، واستلهام جسارته الأسطورية في اقتحام المجهول، وفي منازلة الجهل في ذاك الزمن، تحت سطوة أولئك الحكام، في غياهب تلك السجون، تحت لسع تلك الشياطين، وأرجوحة جبل المشنقة، لقاء سلوكهم طريقاً إلى الحقيقة غير الطريق السلطاني، طريق السابلة، طريق القوافل ورحلة الشتاء والصيف.

إن فات هذه الصفحات أن تكون مادة حوار مع مروة، فلتكن مشروع صفة على العقلية المريضة الآثمة التي استهدفت دماغه، فأرسلت من أطلق عليه الرصاص واغتاله، لأنها أدركت - في ظلاميتها - خطورة ومضاء سلاح الفلسفة العربية الإسلامية في

معركة العقل والعقلانية في حاضر ومستقبل المجتمعات العربية
الإسلامية.

الخرطوم، المنزل، المعتقل

ديسمبر ١٩٩٠

مقدمتان ونتيجة

«على أننا نضع استنتاجاتنا كلها في هذا
الكتاب موضع المناقشة والمراجعة»
حسين مروة^(١)

المقدمة الأولى على الطرف البعيد المتباعد للجذور المعرفية
للفكر العربي الإسلامي، الضاربة في أغوار ماضٍ سحيق، يتجاوز
التحقيب المتواضع عليه في عصر التدوين، وأخذ به مروة كمدخل
لحدود التاريخ الذي ينطلق منه مسار مباحثه الفلسفية - أي جاهلية
أولى، وجاهلية ثانية مداها القرنان الخامس والسادس بعد الميلاد.
وشهدت الأولى مولد إبراهيم الخليل عليه السلام، وشهد الثلث
الأخير للثانية مولد رسول الله نبي الإسلام محمد بن عبد الله،
(ص). ولا جناح على مروة في ما اختار، حيث أتقن وبحضور
ذهني ومعرفة، معالجة الحقبة الثانية، رامزاً لها بمصطلح «ما قبل
النظر الفلسفي»، بانتقاء واصطفاء مستيرين للظواهر والحادثات

(١) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: ج ٢، دار
الفارابي، بيروت، ط ٤، ١٩٨١، ص ٤٣١.

والشواهد في منهجية متسقة، أفضت به في يسر إلى خلاصة، أن وعي تلك الحقبة كان يستكمل مقوماته لاستقبال فكرة التوحيد، عبر مخاض المجاهدة الذهنية وقلقها واضطرابها. وقد لخص تجلياتها بفقرة من المفكر الإسلامي الشيخ مصطفى عبد الرازق، مفادها أن العرب عند ظهور الإسلام كانوا: «يتشبثون بأنواع من النظر العقلي تشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية وقدم العالم وحدوثه، والأرواح والملائكة والجن..». وكانوا حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية، وكان البحث في إرسال الرسل والحياة الآخرة وبعث الأحياء من الموت موضع الأخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة»^(٢).

لكن،

ماذا عن ثمانية عشر قرناً من التاريخ المدون؟ أيستقيم حبسها في مصطلح «ما قبل النظر الفلسفي»؟ معين ١٣٠٠ ق.م، سبأ ٨٠٠ ق.م، ثم قتان ومن بعدها حمير التي عاصرت القرن الأخير لتاريخ ما قبل الميلاد، وطعنت في قرون ما بعد الميلاد حتى عام ٥٢٥؟ وما كانت تلك الكيانات ممالك وحسب، بل كانت حضارات بالمعنى الدقيق للحضارة، نظم سياسية إدارية اجتماعية اقتصادية، مؤسسة دولة وتشريع، لغات وأبجدية مكتوبة، فنون وآداب ومعمار، ونظر في شؤون الكون والمعرفة والإنسان. وحيثما أثار العقل الإنساني إشكالية ثالث الوجود - المعرفة - الإنسان، نشأ النظر الفلسفي في شكله الجنيني، من تعبيره العفوي، في ثنايا الأسطورة والأحاجي والخرافة والمثل السائر، لا فرق، فإنه وفي أي شكل تجلّى، يظل كامناً في المعتقد الديني، كيفما تفاوت تبلوره

(٢) نزعات: ج ١، ص ١٧٧، ٢٧٩، ٢٩٩.

وانفصاله عنه في منعطف أو آخر، في مسار تدرج المعرفة، ومعارج الوعي العسية.

ما كانت القرون الثمانية عشر مغلقة على ذاتها في الحيز الجغرافي لجزيرة العرب أو النطاق الإداري لمملكة ما. كانت يؤر إشعاع، ومراكز التقاء وتفرُّع لطرق تجارية، ساحات تفاعل حضاري لشعوب وأقوام وقبائل ذلك الزمان، وميادين حروب وغزوات، ومن حولها تنشأ الفلسفة اليونانية: القرن السابع - الخامس ق.م، وفلسفة الهند: القرن السادس - الخامس ق.م، وفلسفة الصين: القرن السابع - الثاني ق.م، وبمحاذاتها ديانات ومعتقدات وفلسفات فارس، وموصولة صلتها عبر بحر القلزم بحضارة الفراعنة، وبشرق أفريقيا عبر باب المندب، يعبره الكوشيون ومعهم المعرفة والمعتقدات من حضارة مروي والخيال الجامح للأسطورة الأفريقية، فوق صلة الأرومة لسليمان وبلقيس وسلالات العرش الأثيوبي. فهل اندثوت تلك الحضارات وأصبحت أثراً بعد حين وانسلت من حوض شفاعة النظر الفلسفي؟ أم أن النظر الفلسفي لا تكتمل بنيته إلا بلبينات هيكل العقل اليوناني - الروماني أو الهيليني اللاتيني؟

مرّوة يشير إلى ظاهرة القطع والوصل، التقطع والاستمرارية في التاريخ الإنساني: «تاريخ العرب قبل الإسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي في حركة تطوره، ربما كان لها أمثالها في مراحل سابقة أيضاً»^(٣)، ويضيف أن الظواهر التي عُني بمعالجتها في سياق مباحثه لفترة ما قبل النظر الفلسفي في مرحلة الجاهلية، دليل على

(٣) سابق ص ١٨٠ - ١٨٣.

أنها: «نتاج استمرارية في حركة التطور التاريخي مع أشكال من التقطع، لها شكل واحد... وهذا القطع هو العلاقة الفارقة بين مرحلة الجاهلية الأخيرة، ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصح أن يكون عاملاً لدفع هذه المقومات نحو تطور أوسع وأعمق يشمل أقساماً أخرى من شبه الجزيرة العربية». وبسياق منطق مروّة، يصبح ذلك الدليل وتصبح تلك المقومات حافزاً لدفع النظر الفلسفي نحو هاتيك المراحل السابقة، لا إجمام وتسمير حركته بجبرية الجاذبية، كما الفاصل المداري، بين خطي القرن الخامس والقرن السادس للميلاد.

سؤال نوعي لا يحظى بإجابة من مروّة: أي قسم من شبه الجزيرة العربية، مأهول بمضارب وحمى قبائل عربية لم يتأثر بمقومات المراحل السابقة التي ارتقت بالعقل العربي لتقبل فكرة التوحيد، وأي قوم، أي قبيل، في أنحاء الجزيرة وعلى مدى المراحل السابقة لجاهلية الأولى والثانية لم تطرق آذانه وتخاطب وجدانه فكرة التوحيد على تواتر الرسل والأنبياء؟! تطاول مستقبح، الظن أن مروّة لم يفتن للإجابة. فمعه تصدق ملاحظة أبي عثمان المازني: «من أراد أن يعمل كتاباً كبيراً في النحو بعد سيبويه فليستح»^(٤). فالمطعن لا يمس معرفة مروّة بالتاريخ العربي الإسلامي، إنما مأزق حصره ممهدات النظر الفلسفي في حقبة بعينها، وإن اعتبرها تركيزاً مكثفاً لحصيلة المعرفة للحقب السالفة، فوضعت العقل العربي في حالة التهيؤ والقابلية والاستعداد للتحول الكيفي العميق، للقفزة الهائلة نحو التوحيد، بشقيه الإيماني والمعرفي. ولعل مروّة قد أصاب عندما لجأ للقرآن

(٤) إبراهيم مصطفى: أحياء علوم النحو، القاهرة، ١٩٣٦ ص

الكريم، لا بوصفه الظاهرة الكبرى للإسلام وحسب، بل وبوصفه المصدر والمرجع الذي يعرض مختلف الأديان، والنزعات، والعقائد التي كان لها حضور في عالم أهل الجاهلية في الجزيرة^(٥). على أن القرآن لا سواه، يقدم الشواهد على شتى ضروب النظر الفلسفي قبل الجاهلية الأولى والثانية. وإذا ما أجملت الآية التي استشهد بها مروّة - سورة الحج : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...﴾، وركزت بؤرة الضوء على بانوراما اللوحة، كما تبدّت عشية الرسالة المحمدية، فإن آيات آخر تابعت تشكل الخطوط والألوان والظلال:

● ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا قَوْمًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرِهِ...﴾ الأعراف ٥٩.

● ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ...﴾ الإسراء ١٧.

● ﴿وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرِهِ...﴾ الأعراف ٦٥.

● ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرِهِ...﴾ الأعراف ٧٣.

● ﴿وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ...﴾ العنكبوت ١٦.

● ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا...﴾ النساء ١٦٣.

● ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ

(٥) نزعات: ج ١، ص ٣١٩.

المؤرخون والأثاريون أدرى بتحقيق وتوثيق المدى في الزمان بين نوح عليه السلام والقرون التي هلكت بعده، وتواتر الوحي حتى ظهور الإسلام. وعبر ذلك المدى وخلال له تتزامن فكرة التوحيد، مفهوم التوحيد وبذرة النظر الفلسفي، كخلفية تاريخية لمسار الفلسفة العربية الإسلامية. فوصول العقل الانساني من كافة الحضارات القديمة لتقبل تصور وفكرة ومفهوم التوحيد، وتأهيه لاستيعابها وإدراكها إدراكاً عقلياً، والتعاطي الذهني المجرد مع معطياتها ونتائجها في حقل المعرفة وشؤون الحياة، تساوى مع وصوله لاستخلاص الكليات، المقولات «Categories».

تأسيساً على تحقيق مروءة، أو الذي أخذ به، يستعصي قبول فرضية تدني مستوى المعرفة العقلانية سواء في الجاهليتين، أو ما توارثناه من الحضارات القديمة^(٦). فجهل الجاهلية، على اختلاف وتعدد منطلقات التفسير، محوره البعد عن التوحيد - وكفى بذلك جهلاً وبداءة في مسار العقل وملكاته الإدراكية - لكنه مجال لا ينسخ، ولا يلغي، تراكم المعرفة في شتى ميادين الحياة، بما فيها معاناة العقل للوصول لفكرة التوحيد. ولو كان الأمر غير ذلك، فقيم كان ذلك السجال المرهق والتجاجج المتوتر في القرآن مع أكثر من جبهة وأكثر من جماعة وأكثر من فرد: مع مشركي مكة وغير مكة، مع أهل الكتاب بجناحيهم اليهودي والمسيحي، ومع المؤمنين أنفسهم حول كل قضية وكل حدث من قضايا وأحداث ما قبل

(٦) يأخذ مروءة بالمضمون الوارد في الآية ٢٦ سورة الفتح: ﴿وإذا جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية﴾. كمضمون أخلاقي سلوكي وليس بمعنى الجهل المضاد للمعرفة. جـ ١، ص ١٧٧.

الرسالة؟ ولئن عرفت الجاهلية ذميم العادات ووحشي السلوك، كواد البنات مثلاً، وحاربها الإسلام في ما حارب، فما انتقص من مستوى المعرفة العقلانية تقليد عروس النيل في حضارة الفراعنة، وحق السيد في قتل عبده في حضارة أثينا، وحلبة مصارعة الكوليسيوم بين العبيد والعبيد، والعبيد والكواسر في حضارة روما...

وماذا عن اللغة؟ وعاء، الفكر وأداة التعبير عن المعرفة في مفرداتها الحسية وتعميماتها العقلية، وهي اللصيقة التشكل والميلاد والتطور، كم التوأم السيامي، مع المعرفة؟ ما يورده مروّة عن اللغة العربية، كان وحده حرياً بنقد مصطلح «ما قبل النظر الفلسفي» قروناً وأحقاباً سابقة للجاهليتين: «...». ظهر الإسلام فوجد اللغة المعبرة عن دعوته بمبادئها، وتفسيراتها للعالم، وتشريعاتها، حاضرة وقادرة على أداء كل ذلك سواء بدلالاتها السابقة المباشرة، أم بالدلالات الجديدة غير المباشرة، التي خضعت بطواعية مدهشة، لكل المضامين الجديدة في هذه الدعوة، بكل ما حملت من مبادئ وعقائد وتشريعات...»، ثم يضيف: «اللفة القرآنية الرفيعة البيان، حتى أعلى مستويات البيان العربي، هي أهم ظاهرات الاستمرارية التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي قبل الإسلام... إن هذه اللغة الناضجة ليست ظاهرة لغوية مجردة، بل هي، بجوهرها، ظاهرة اجتماعية... وليس المستوى المتطور الذي تجلّت به في لغة القرآن سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية»^(٧). في الجاهلية وحسب؟ أم أن لعناصرها ومكوناتها تاريخياً تخصّبت خلاله وتبادل وتدافع الإنسان العربي

(٧) سابق: ص ١٨٤.

وبيئته، أو الإنسان والانسان في ذلك المحيط ومع مجتمعات الجوار، هضمها العقل العربي وتمثلها وأعاد خلقها وأودعها لغته التي تخطت علوم العرب المألوفة، إلى الإفصاح عن مدركات عقلية؛ مفاهيم، أخيلة فنية جمالية، ومقولات الحكمة - الحكمة ذات الدلالة الحميمة، والأصدق تعبيراً وأصاله عن مصطلح «ما قبل النظر الفلسفي»، وأرقى منه مضموناً وإيحاء؟ وماذا تعني الفلسفة في نهاية الأمر؟

من أي وجه أتى مروءة تلك الثقافة ومكوناتها وعناصرها، ألفاها عصارة ممارسة ذهنية معرفية ممتدة في الزمان قبل معين وسبأ والعرب البائدة، تبلورت في رؤى ومفاهيم ومقولات اخترق بها العقل العربي حجب علاقة الأرض بالسماء، وعلاقته بهما. ومن أمثلتها:

أ - المعتقدات الوثنية، على ضلالها ومجافاتها للعقل، وعلى حالتها الرثة المتخثرة المهترئة والمضمحلة التي آلت إليها على أعتاب الرسالة المحمدية، تقلبت بها الأطوار، كظاهرة تاريخية، وتوالت استحالاتها الذاتية (metamorphosis)، وتعددت تبياناتها، الطوطمية (totemism)، والانيمية (animism)، والشيشية (felishism)، وتبادلت التأثير والتأثر مع فلسفات ومعتقدات وأساطير اليونان وفارس والهند والفراعنة وأفريقيا، وأدركها شيء غير قليل من نفوذ اليهودية والمسيحية والهرمسية، حتى استقرت على أنهم لا يعبدون الأوثان في ذاتها، لكنهم يتقربون بها إلى الله زلفى. وما تبقى لها سوى رصاصة الرحمة. ومع ذلك، وبحكم خيوطها في نسيج تلك الثقافة، اكتسبت بعض رموزها مضامين جديدة في ديانات التوحيد: الحجارة التي نصبها موسى على ذيل الجبل تذكراً

لتدوين كلام الله، صخرة بيت المقدس، الحجر الأسود في الكعبة، الحجر الذي أقامه يسوع عندما أخذ العهد على شعبه، رمي الجمرات... (٨).

ب - تشابكت وتداخلت في نسق تلك الثقافة تعاليم ديانات التوحيد، اليهودية والمسيحية، ومعتقدات التوحيد للصابئة والحنفاء، ورفدتها برؤاها ومفاهيمها المفارقة وأدواتها المعرفية. وقد تثير الجدل، كما تثير الفضول، الفرضية الزاعمة أن التوراة خرجت من جزيرة العرب^(٩)، وأن اليهود لواحدة من قبائل البدو^(١٠)،

(٨) الشهرستاني: موسوعة الملل والنحل. مؤسسة ناصر للثقافة: بيروت: ١٩٨١، ص ٢٣٦ - ٢٤٢، يورد الشهرستاني شواهد عن ضوابط مجتمع الجاهلية مثل تحريم زواج الأمهات والبنات والخالات والعمات وجمع الأختين، الطلاق ثلاثاً، الختان، طهارات الفطرة من مضمضة واستنشاق وقص الشارب، الفرق، السواك، الاستنجاء، تقليم الأظافر، نتف الإبط، حلق العانة. كما أورد مناسك الحج والعمرة، الطواف بالبيت سبعاً، مسح الحجر، السعي بين الصفا والمروة، يوم عرفة، النحر يوم العاشر من ذي الحجة، الإقامة بمنى، كما أورد تقليد الغسل من الجنابة، وغسل الميت والكفن والضلاة، والقانون العرفي بقطع يد السارق اليمنى، وصلب قاطع الطريق... ويبقى ما أورد، من مناظرات الصابئة والحنفاء لغزاً ومأزقاً في مسار الفكر العربي الإسلامي، ص ١٢٧ - ١٤٢. سواء نقلها عن أصولها أو كما صيغت دلالاتها على يد المتأخرين. فالمضامين المتصارعة في المناظرات فلسفية الجذور.

(٩) كمال الصليبي: التوراة جاءت من الجزيرة العربية - ترجمة عفيف الرزاز: مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، ص ١١ - ١٢.

(١٠) ف. إنجلز: رسالة ١٨٥٣/٥/٢٤ لماركس: المراسلات.

أسسوا مملكة لهم بين القرنين السادس عشر، والحادي عشر قبل الميلاد، في بلاد السراة بين الطائف ومشارف اليمن في ما يعرف اليوم بمنطقة عسير.

أيجوز منطقاً وواقعاً تصنيف العقل العربي بصيغة ما قبل النظر الفلسفي، وهو في معمعان صراعات كل هذا الزخم من التعاليم والمعتقدات، مع بعضها بعضاً، ومجتمعة، مع الوثنية؟ حقاً لقد خسر المفكر العربي الكثير وفقدت معه الحضارة والثقافة العربية الإسلامية أكثر، بفقدان أي أثر يوثق لمحصلة تلك الصراعات وجذورها وتربتها المعرفية. وقد توقف مروءة ملأياً عند ظاهرة الحنفاء ومعتقداتهم المدونة في حكمة لقمان: «ظاهرة الحنفاء بجوهر دلالاتها وأبعادها التاريخية... كان لها معنى الظاهرة سعةً وشمولاً بحيث وجدت الطريقة لنفسها أن تظهر باسم مجلة لقمان أو حكمة لقمان. ووجدت في الإسلام تعبيراً عن دلالاتها وأبعادها بشكل أفضل» (١١).

ج - ضجيج الصراع المتحدر من تلك العصور، وإن خبا في فجر الإسلام. لكنه تفجر مجدداً في ضحاه من خلال مناظرات الفرق والنحل التي استعصمت كل منها بآية من القرآن تسند نظرها، واستشهدت بأخرى تكفر خصيمتها، وأدرفت بها بثالثة تصلها بمعتقدات الوثنية.

في هذه المجالات الثلاثة، مثلاً دون حصر، نظر عقلي ذو جدارة مستحقة، بمعضلاته وإشكالياته ومسائله ومنطقه الحامي؛ يتمرد على تحقيق مروءة له بمرحلة النظرة البسيطة المباشرة العفوية للعالم، بالحدس والتخمين والفرضية، كمرحلة سابقة للنظر

(١١) نزعات: ج ١، ص ٣١٨.

التركيبي التجريدي المعقد تصاعداً إلى أولى مراحل الوعي الفلسفي^(١٢) - وهو التصنيف النمطي الذي تتعامل به المقررات الأكاديمية للمدرسة الفلسفية السوفييتية في تطور نظرية المعرفة.

أولست النظرة البسيطة المباشرة، العفوية، بالحدس والتخمين والفرضية، للكون في وحدته وشموله، هي التي أمدّت بواكير الفلسفة اليونانية ذلك البهاء والألق المعرفي المدهش؟ أية وظائف معرفية أخفاها ابن سينا على الحدس: سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس أنه يستنير من الشمس... والغزالي: النور الإلهي الذي يُقذف في الصدر قذفاً... وديكارت: التصور الذي يتولد في ذهن خالص مُتَبَه عن مجرد الأنوار العقلية... وسبينوزا: المعرفة الحدسية لماهية الشيء معرفة كاملة يكونها العقل في ذاته ويؤلف منها سلسلة من حقائق أكثر تعقيداً... وكانط: الحدس الحسي واستقباله المعطيات من خارج ووظيفة الحدس القبلي *a priori* للزمان والمكان... وفي البرزخ الرمادي بين الفولكلور وتاريخ الفلسفة: الخليفة المأمون يرى في المنام أرسطو فتبدأ حركة الترجمة، وأرخميدس يطفو سابحاً في حوض السباحة فتنحل العقدة الرياضية الفيزيائية لعلاقة الكثافة والكتلة، ونيوتن يسترخي في ظل شجرة التفاح فتسقط التفاحة فيومض البارق الأخير في نظرية الجاذبية، وديكارت يرى في ما يرى النائم أن صوتاً يستحش أنه أنهض وشيد هيكل العلوم جميعاً بنفسك..

عطاء مروّة في (النزعات)، يحفز البحث عن منشأ وتطور الشق

(١٢) سابق ص ٩٣٨.

الأبستمولوجي للفلسفة العربية الإسلامية لتبديد الوهم التقليدي الذي جرّد العقل العربي من قدراته في النظر الفلسفي في التاريخ القديم، أو ما كان حتى العقود الأولى من هذا القرن يُعتَبَر ما قبل التاريخ. فإذا آباد وأحقاب ذلك العهد يتدافع مسرعة إلى حظيرة التاريخ بفضل الرقي المتسارع لعلوم الجيولوجيا والكيمياء والفيزياء وعلوم الفضاء والوسائط الالكترونية وتقنيات الآثار والحفريات، والثورة في قدرات البحث العلمي في فحص وفرز وتصنيف متراكم المخطوطات والوثائق، واستكناه أسرار النقوش والترسيمات والألواح الحجرية والصلصالية والخشبية، وفُضّ الغلالة عن التاريخ الصامت للعقل الانساني - العربي وغير العربي.

المقدمة الثانية تستفهم عوامل تعثر خطى المباحث الفلسفية في ساحات الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

مشروع الإجابة عند مروّة ذاتي، أحادي الجانب، أقرب إلى نقد الذات لضمور إسهام الماركسيين في تلك المباحث: «فلم يكن ذلك عن قصور في الظروف الموضوعية، بقدر كونه عن قصور في الظروف الذاتية، أي ظروف النقص في إدراك أهمية القضية فكرياً وايدولوجياً لدى الذين بإمكانهم التوجه نحو الاضطلاع بهذه المهمة»^(١٣). وما شمله مروّة، يفصّل جانباً منه محمود أمين العالم: «منذ ما يقرب من ربع قرن، في عام ١٩٥٦ على وجه التحديد، نشرت بحثاً صغيراً في مجلة (كتابات مصرية) بعنوان «الفكر العلمي عند العرب»، حاولت فيه أن أفسر الفكر العربي

(١٣) د. توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، دار الفكر الجديد،

بيروت ١٩٨٨، ص ١٢١.

الإسلامي في العصر الوسيط تفسيراً مادياً تاريخياً. وحلمت في ذلك الوقت أن أجعل من هذا البحث الصغير نقطة بداية تمهيدية لدراسة تفصيلية شاملة. وما أسرع ما شغلتنى السنوات العاصفة من بقية الخمسينات والستينات والسبعينات عن الفلسفة عامة، على أنني في أواخر السبعينات أخذت أعود إلى الحلم القديم»^(١٤).

من موقع مدارس فلسفية متباينة، يطل أكثر من مشروع إجابة. فالدكتور عبد الرحمن بدوي، راسخ القدم في علم الفلسفة، وافر العطاء المكتبة الفلسفية العربية الإسلامية، وجودي الانتماء - الوجودية الفلسفة وليس الوجودي الصرعة -، يرى أن على كل باحث وأستاذ في الفلسفة في العالم العربي الإسلامي أن يعمل في جهات ثلاث، التأليف الشخصي الأصيل؛ تاريخ الفلسفة في أوروبا؛ تاريخ الفلسفة الإسلامية وتحقيق نصوصها؛ «وكل هذه المهام لا تزال بعيدة عن تحقيق المطلوب في العالم العربي لأن الأساتذة والعاملين في هذا الميدان، للأسف الشديد، قليلو الانتاج، أو هم عاجزون عنه أو منصرفون عنه إلى أمور أخرى تافهة سياسية أو دنيوية أو معاشية...»^(١٥) ومن منطلق الوضعية المنطقية، وهو من روادها، يضمّن د. زكي نجيب محمود مشروع إجابته في ثانيا إجابة على سؤال طرح عليه في الندوة السنوية لكلية الفلسفة - جامعة القاهرة -؛ ماذا قدم دارسو الفلسفة خلال ٦٠ عاماً في مصر منذ إنشاء الكلية: «أولاً، طوّعنا اللغة العزبية

(١٤) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٨، ص ٣٠٦.

(١٥) د. سالم حميش: لقاءات فكرية، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٨، الطبعة الثانية، ص ١٣٧.

لاستيعاب الفكر الفلسفي الحديث، وأوجدنا لغة جديدة تحمل هذا الفكر؛ ثانياً، استطعنا تكوين مكتبة فلسفية عربية، بمجهودنا، تكاد تغطي كل مبادئ البحث الفلسفي، ولا أظن أن هناك فرعاً من فروع الدراسات الفلسفية يكاد يخلو من إنتاج عربي، ترجمة وتحقيقاً وتأليفاً. أما عن الأصالة في مجال الإبداع الفلسفي، أتخفظ في الادعاء بأننا أضفنا إبداعاً^(١٦).

رنة غضب في (الموسوعة الفلسفية العربية) تكاد تهزم مشروع الإجابة الذي صدرت أصلاً لتدعمه: «لا توجد عندنا فلسفات من صنعنا، ونضيف، ولا حتى مذاهب فلسفية أو فكرية. وكل الموجود عندنا منذ ما يقرب من المائتي عام، هو عصر العصر الحديث في هذه المنطقة الثقافية، إنما هو محاولات وحسب. ويعود هذا النقص إلى عوامل أهمها:

أ - الانخداع بوهم أن الحضارة واحدة وأن فلسفة الغرب هي فلسفة كل البشرية.

ب - عدم وجود الأفراد الذين يجمعون في آن واحد بين اتساع التكوين الثقافي وعمقه والقدرة على النظر المستقل والجسارة في الفكر والرغبة في ذلك.

ج - سيادة أسلوب المقالة القصيرة في الإنتاج الفكري حتى

(١٦) صحيفة الأهرام القاهرية ١٩٩٠/٧/٢٧ - كان د. زكي نجيب محمود قد طرح مشروعاً لفلسفة عربية في كتابه (تجديد الفكر العربي). تؤسس على «مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين... هما الخالق والمخلوق... للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي... ومن النظرة الثنائية... نستخلص نظرية خاصة في تحليل المعرفة الانسانية».

أصبح أدباء يُسمون بالمفكرين وبأصحاب المذاهب. إن فكرنا تائه لأنه لم يصل إلى نظرة شمولية توحيدية جسور^(١٧). وشريحة من مشروع الإجابة يدفع بها الأستاذ حسين أحمد أمين: «وفي العصر الحديث توقف المفكرون المسلمون عند إشادة علماء ومؤرخي أوروبا عصر النهضة بالإسلام، والتباهي بذلك لدرجة القصور عن المواصلة والاجتهاد... وتأثير المناهج العلمية للدراسة، التي تبلورت في غرب أوروبا بعد عصر النهضة واستخدامها قسراً على تاريخ الإسلام بما يخدم قيم ومعايير غرب أوروبا...»^(١٨).

القائمة تطول، والمسألة متجددة وذات حيوية، والإجابة تلهث لا تستقر على صيغة خاتمة. وتتفرع من المسألة قضايا عدة، ثلاثة نماذج منها تكفي.

● لماذا تقاعست الفلسفة العربية الإسلامية عن النهوض أسوة ببقية العلوم الانسانية في بدء عصر النهضة؟ فإسهامات الطهطاوي والأفغاني، وعبد الله ورشيد رضا، وشبلي شميل، والكواكبي... كانت سياسة اجتماعية تاريخية تجديداً للدين والتراث، لكنها لم تقترب من الفلسفة، وما كانت معرفة أي منهم دقيقة أو عابرة بعلم الكلام ورهط الفلاسفة من الكندي إلى ابن رشد. وبعيد ومستبعد الظن، أنهم أخذوا ضمن ما أخذوا من مؤثرات ثقافة غرب أوروبا منتصف القرن التاسع عشر، بمنطلقات الفلسفة الوضعية وتصورها الخاص بها لنهاية الفلسفة ووظيفتها المعرفية التأملية.

(١٧) الموسوعة الفلسفية العربية: المجلد الأول، دار الإنماء العربي،

١٩٨٦، ص ٧٤٣.

(١٨) حسين أحمد أمين: دليل السلم الحزين.

● أي أثر سالب على نهوض الفلسفة العربية الإسلامية في عصر النهضة والعصر المائل، خلفته ترسانة الموقف الفكري المعادي للفلسفة، الدامغ إياها بالإلحاد والزندقة :

الغزالي : «وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم - الفلسفة - فوجب تكفيرهم فلاسفة اليونان وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما» .

ابن الجوزي : «علم أهل الكلام أفضى بأكثرهم إلى الشكوك وبيعهم إلى الإلحاد...» .

الخوارزمي : يلعن افلاطون الملحد رئيس الفلاسفة ويصفهم بأنهم أجهل الناس وأن مذاهبهم أساس الإلحاد والزندقة .

ابن خلدون : «وضررها (أي الفلسفة) في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها... فليكن الناظر فيها متحرراً من معاطيها...» .

موقف الدين المقدس : «المتكلمون شر الخليقة، الغالب عليهم الزندقة...» .

ابن الصلاح : «الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة... ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحر الحقائق والدقائق علمائها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة... فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ويخرجهم عن المدارس... فهم شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوشة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبا

بهم في ما بين النظار ولا يعدون إلا في زمرة الشياطين الأشرار والأغبياء الأغرار...».

قد لا يختلف، من حيث الجوهر، هذا الموقف عن موقف وحملات رجال الدين المسيحي في أوروبا القرون الوسطى ضد الفلسفة وكل الفلاسفة والعلماء: «اتهم علماء الدين المسيحي - اللاهوت - كل الفلاسفة بالتخلي عن الدين المسيحي، حتى الأتقياء منهم أمثال مالبرانش وجاكوب يوم الذي استمد إلهامه الفلسفي من المقدسات»^(١٩). لكن يكفي تبريراً للاحتماء بتعلّة أن أوروبا اجتازت عصر النهضة والتنوير وقدرتها الصناعية بطابعها البرجوازي الديمقراطي الإنساني والعقلاني؟ ربما! فالبحث عن حائط مبكى كثيراً ما يقوم بديلاً تعويضياً، متوهّماً، مكان البحث عن العلة الموضوعية.

● «الوعي المُعاق» الساري في ظهر العقل العربي الإسلامي من ظلاميات عصر الانحطاط - المتسرب ومتخلل مسام العصر الحديث - حنطته تشوهات ازدواجية مصادر الثقافة ومناهج التعليم: مؤسسات التعليم السلفي التقليدي ومنابره، ومؤسسات التعليم النظامي الحديث الوافد - فانسدت مسار التفاعل الشعري والتناضح. وما من سبيل لحل هذا التشوّه - التناقض بالتفوق الكمي لأي من طرفي الازدواج، وما من انتقائية محدثة أو عدمية يائسة كفيلة بتقويم التشوهات. فما زال التحدي منتصباً أمام الفكر الفلسفي العربي الإسلامي على التناقض - التشوه بالجديد

T.I. Oizerman: The Main Trends in philosophy Progress: (١٩)

Moscow, 1984, P 75.

المتجاوز طرفي الازدواج، متضمناً ومستوعباً من خلايا بنيته عناصر الحياة والتاريخ والعقلانية في الطرفين، وفي الازدواجية ذاتها، كطرف ثالث، كبنيان وكيان معرفي فرض ذاتيته في مناهج وقيم وسلوكيات، وليس مجرد وعاء تضاف وتعايش بين طرفين، أو مجرد مُستحلب لمزجهما دون تفاعل.

النتيجة المستخلصة من المقدمتين، أن البحث في الجذور المعرفية والتاريخية للفكر العربي الإسلامي، وتأصيل النظر الفلسفي في مسار ذلك الفكر، وخصوصية الواقع الموضوعي لنشأته، والمباحث الجادة المتواصلة - ولو بخطى وثيدة - في الفلسفة العربية الإسلامية للعصر الوسيط، والاتساع النسبي لدائرة التعرف على الفلسفة وتحصيلها كعلم؛ وأخيراً مسائل ومعضلات وإشكاليات الواقع المعاصر وتحدياته ومتغيراته ومستجداته... كلها عوامل موضوعية تومئ إلى تبلور فلسفة عربية إسلامية معاصرة، وإن بدت الفرضية خارجة عن المألوف والمتعارف، ومن قلم يكتب من رؤية ماركسية في أفقها العام.

فلسفة عربية إسلامية، شأن كل فلسفة، تسع الملتين الكبيرتين، إن جاز التعبير، المادية والمثالية، وما يصطخب فيهما من مذاهب ونظريات ومدارس وتيارات ونزعات ورؤى، من عقلانية وظلامية، من مناهج متضمنة ثورية ناقدة ذات روح اقتحامي، وأخرى جامدة متضمنة وباستعلاء غير مؤسس.

يسعف هذه الفلسفة الناشئة، التحول العميق في أحوال العمران الإنساني. ويعفيها من التحوam التائه بين القبور والأطلال - وقوفاً أو جلوساً، بكاءً أو تباهياً - زمن مؤاتٍ تجدد فيه العلوم الإنسانية بنيته وآليات مناهجها وأنساقها، وتفتح العلوم الدقيقة بمنجزاتها الباهرة

ما كان لفلسفة الأرس غيباً وما وراء الطبيعة، في المجتمع، في الفكر، وبإفصاح مبین وبلغ من مضامين ومفاهيم ومقولات جديدة، رفيعة، ومتحولة أبداً. ويتشعب ويتكاثر في نماء يانع موضوع العلوم المعرفية المتفرعة عن الفلسفة أو مستظلة بدارها. وتتدافع موجات الفيض الدافعة للحقائق العلمية دعماً لوحدة الكون، وتأكيداً لمضاء العقل الإنساني وفاعليته في تركيب معرفة يقينية عن ذلك الكون، والاستزادة في المعرفة، ومعرفة ما لم يعرف بعد، وتعديل وجبر وتصويب ما يثبت محك الممارسة قصوره أو خطأه ويكاد العلم يسبق الفلسفة وتأملاتها - ثاراً واقتصاصاً لسبقها إياه في القدم، ثم حصارها له ضمن دائرة مباحثها - بزاخر منجزاته التي تؤيد أو تدحض ما كان بالأرس فرضية فلسفية، أو لمحة ذكية، أو حدساً إشراقياً، ويطرح عليها معضلات ومسائل وأسئلة. وفي هذا الخضم اتسعت دائرة مباحث الفلسفة وعظمت مهمتها في التلخيص والتعميم، واكتسبت مصطلحاتها دلالات جديدة، وأثرى المعجم الفلسفي، وارتقى التعبير والأداء، وانداحت دوائر المعرفة تحيط بيقظة شعوب العالم المحتملة تحسناً لذاتيتها وهويتها وجذور حضارتها وعقل أسلافها وما أضافه يوماً للعقل الإنساني - فقد شبت جميعها عن طوق التلقي.

في هذا المناخ تشكل ملامح الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة، موسومة بكل ما هو معلوم عن مخايل الحمل وطلق الميلاد ومخاضه. لكنها وبحكم تراثها ومقوماتها ذات منعة ومناعة تجتاز بها مخاطر الإجهاض. فلا هي تكرر آلي لفلسفة عصرها الوسيط أو إلحاق بها، ولا هي امتداد أو رجوع صدى أو تعريب للمذاهب الفلسفية الأوروبية وغير الأوروبية، كلاسيكية كانت أم

معاصرة. إنها تبدأ مسارها في لحظة متقدمة في رحلة العقل العربي الإسلامي، رغم استصحابها تناقضات الفكر السلفي الظلامي وانتفاخ أوداجه، وتحفزه الأحمق لتجديد معارك مؤجلة من عصر علم الكلام، لن تتوانى الفلسفة عن منازلته حولها، وأقدامها ثابتة على أرضية عقلانية الفكر العربي الإسلامي..

يسهم في معمار صرح هذه الفلسفة كل باحث مهموم بمسائل الفلسفة والفكر العربي الإسلامي، حتى أولئك الأجلاء الذين ينفون عن الفلسفة أية صفة قومية أو حيز جغرافي. يقول د. عبد الرحمن بدوي: «ليس للفلسفة وطن ولا جنسية تنتسب إليها، لأن الفلسفة بحث في الحقيقة والوجود والحياة، وابتغاء تكوين نظرة عقلية في الحياة وفي الوجود وفي الكون وفي مكان الإنسان في الكون، أياً كان هذا الإنسان وإلى أي جنس انتسب وبأي لغة تكلم. ولهذا فمن الجهل الفاضح أن نتكلم عن الفلسفة منسوبة إلى قوم، اللهم إلا من باب العلامات الموجزة الرمزية، عندما نقول مثلاً فلسفة يونانية»^(٢٠). ما أوصد د. بدوي الباب في إحكام، وهو صاحب المحكم في المبنى والمعنى في عطائه الفلسفي، ترك ثغرة الرمزية والموجزة، والعلامات، تدخل منها الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة. ومن منظور آخر، يعالج مروّة المسألة فيستجلي تعقيد العلاقة بين الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة في حال تبلورها والفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية، فيتناول مفهومين، يعتبر أولهما أن الفلسفة الكلاسيكية امتداد في المعاصرة عينياً بموضوعاتها ومحاورها وقضاياها، دون تغيير أو خروج من زمن الكلاسيكية الذي عبرت عنه، فيستبعد هذا المفهوم. ويأخذ

(٢٠) لقاءات: ص ١٣٥.

بالمفهوم الثاني الذي يعبر عن الاستمرارية التاريخية، بمعنى النمو والتطور الصاعد كنتاج لتحولات معرفية نوعية تتوالى بتوالي المراحل التاريخية - فالمعاصرة تختلف عن الكلاسيكية للاختلاف الجذري بين مضمون كل منهما، وتلتحم معها من حيث ارتباط الفرع بالأصل كارتباط أغصان الشجرة بجذورها. لكن، وبرغم هذا، فإن الاختلاف بين الفلسفة العربية المعاصرة، ورصيفتها الكلاسيكية، لا يقتصر على اختلاف الموضوع، بل والاختلاف في طريقة تصور العالم، والمنطلقات الفكرية والايديولوجية، واختلاف الأدوات المعرفية والمفهومية التي بها يُؤدى تصور العالم. وبعد كل هذا الاختلاف وبرغمه، تبقى هناك وحدة جامعة، وحدة الينابيع والجذور التي ترجع إليها وحدة البنية العامة للثقافة العربية، تضاف إليها الوحدة الأعم، بمعنى وحدة الثقافة البشرية أساساً، وعليه: «لا بد لنا من فلسفة عربية معاصرة، لأنه لا بد لنا من تحديد موقف نظري حيال عالما المعاصر تفسيراً وتغييراً. ولأن تحديد الموقف النظري يحتاج - بالضرورة - إلى مجموعة من المفاهيم يعتمدها كأساس لبناء نظام فكري متناسق ومتكامل بمنهج تفكيرنا ويسير رؤيتنا للعالم وتحليلاً لظواهراته ووصولنا إلى جوهر هذه الظواهرات. وليس غير الفلسفة يحقق لنا كل هذه المهمات»^(٢١).

(٢١) سابق: ص ٧٦ - ٧٨.

ثورة العلم وتطوير المنهج

مأثرة مروّة أنه لم يركن للأسى والحيرة على شاطئ المعرفة، مستغرقاً في تعذيب الذات والتأمل السلبي في دواعي تخلف البحث الفلسفي. حمل صليبه وتوكل على الله، وغرس أقدامه في درب الجلجلة. وصل فأثرى الفكر العربي الإسلامي المعاصر بحصاد وافر من جدوره القديمة والوسيطه. . وترك في شعاب السالكين نحو الوعي الفلسفي معالم طريق وآثار أقدام مُجهدة ضمن معالم وآثار من تقدموه من المنشغلين بالفلسفة العربية الإسلامية. ورب لمحة سريعة لثبت المراجع وفهرس الأعلام وسياق عرض وجهات النظر، تكشف عن جهد مثابر للإحاطة ما أمكن بجزئيات القضية الكلية - بقدر طاقة الإنسان - واستقصاء ما أجلاه الآخرون، قدامى ومحدثين، من جوانبها، وما أضافوا من معرفة بعناصرها، ومن أي الزوايا اختاروا مداخلهم نحو مضمونها. فكان ذلك بمثابة التمهيد الضروري، والشرطي، لاستلهام المنهج الديالكتيكي، المادي التاريخي معاً، الذي استرشد به لاستخلاص وتشكيل معرفة مضافة.

قد يختلف معيار التقدير لمكانة ودور منطق أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية، وفعاليته كمنهج في تشييدها. إنما لا خيار أمام

المنهج الديالكتيكي سوى البحث عن جذوره المعرفية وأصول آلياته. في هذه الفلسفة، بما هي كذلك، دون تأويل وقصد مسبق، أو تطويع يُبطن نزعة الاستعلاء. فتلك الجذور والأصول ليست غريبة عن الفلسفة العربية الإسلامية، ولا هي غريبة على مسار الفكر الإنساني من حيث العموم والتعميم. لكن هنا حالة تخصيص وتمايز لم يسقطها تاريخ الفلسفة. فإذا ما اكتملت أركان ذلك المنهج على دعائم مثالية أو مادية في الفلسفة الحديثة لغرب أوروبا من ديكارت إلى هيجل، فالفلسفة العربية الإسلامية مدت جسور الوصل بين فلسفة اليونان والشرق وعلوم العرب وفارس والهند إلى عصر النهضة ثم عصر التنوير الذي انبثقت عنه فلسفة غرب أوروبا. وهذا ما أشار إليه مروّة في خاتمة الجزء الثاني من مبحثه: «كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوربي وتأثر الفلسفة الأوربية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. إن هذه البداية كانت الطريق الأول لتوجه الفلسفة الأوربية نحو النزعات المادية». وتتجاوز هذا التخصيص حقيقة أن الفلسفة العربية الإسلامية، خلال كدها المعرفي بحثاً عن حل لمعضلات وإجابة لمسائل، صاغت تصوراتها، بعفوية ثم بوعي، للمادة والحركة والزمان والمكان، والكم والكيف، والعلة والمعلول، والعرض والجوهر، من وحي واقعها، ودفعتها عقيدة التوحيد نحو مستويات أرقى في النظر الفلسفي. وهذا تخصيص آخر يتجلى في طريقة العقل العربي الإسلامي في تشكيل تلك التصورات وصياغتها؛ وهي إثراء للمنهج وفاعلية جديدة، لآلياته، وليست مجرد إضافة كمية لمكتشفاته أو مقتنياته. فالمنهج ليس تركيبة صماء لمبادئ ومفاهيم وطرائق، ولا هو بجهاز تقني معرفي اكتشفه وصمم جزئياته مفكر أو عالم بعينه. المنهج أيضاً محصلة لمسار المعرفة العقلانية

للإنسان، حيثما وأينما فكر الإنسان وصاغ تجربته الحسية من تصورات ومفاهيم وكمليات. ولا يستطيع المنهج أن يحتفظ بذاتيته وطابعه الناقد الدينامي، إلا إذا ظل في تفاعل حي في عملية المعرفة ومسارها، وليس من خارجها أو في استقلالية عنها. فهو ليس معصوماً بأمصال ضد الكساح والشلل، طالما كان أداة في خدمة عقول بشرية - لا مفارقة ولا متسامية - تتفاوت ملكاتها وسعة أفقها وعمق تجربتها ومخزون معرفتها وشفافية حسها في استيعاب معطيات عصرها، وتاريخ ومستقبل تلك المعطيات. ولكونه أداة، فالتجديد والتجويد سمة جوهرية ملازمة له، وإلزام وشرط للعقول التي تستعين به في بحثها عن الحقيقة، وعن حل لتناقض، وفضّ لإشكالية. والحقيقة، رغم كل هذا، ليست حكراً على منهج بعينه، فقد تفلت من أمة بأسرها ويكتشفها فرد!

هزيمة للمنهج الديالكتيكي أن يقنع بالبحث عن جذوره وأصوله في الفلسفة العربية الإسلامية، من المستوى الذي عالج به هيجل أو ماركس فلسفة العالم القديم والعصر الوسيط. فعامل الزمن بين منتصف القرن التاسع عشر، والعقود الأواخر للقرن العشرين، أبعد في المدى، وبمقياس يقارب وحدات السنة الضوئية، مما يفصل القرن التاسع عشر بأسره عن العصر الوسيط والعالم القديم. وبذات المقياس يخضع للتحديث وروح العصر المبدأ المنهجي الذي صاغه ف. إنجلز؛ وأورده مروّة: «نظريتنا ليست عقيدة جامدة، بل مرشد ودليل للعمل». ولروح العصر والتحديث تخضع النظرية أيضاً، وإلا تحولت إلى عقيدة جامدة. فالنظرية تبقى علمية ومرشداً بقدر تقيدها بأصول وقواعد ومناهج العلم، فتبادر لإخضاع استنتاجاتها للتجربة، كيما تتجاوز ذاتها، ولا تتعصب لخلاصة ونتيجة دحضها محك الممارسة أو تجاوزها الواقع، وتفتح

ذهنها لمنجزات العلوم الأخرى، ولا تصدر أحكاماً مطلقة لا تقبل التعديد، وتتضمن مع العقل البشري بأسلوب الإقناع لا بسلطان المطلقات. فأي نظرية علمية، من حيث هي كذلك، ليست مقيدة أو بديلاً لمعتقدات دينية أو وضعية. إنها، شأن كل مهم، شكل من أشكال الوعي، ميدان من ميادين المعرفة، يختلف في دائرة بحثه وقضاياها ونظامه المعرفي عن العقائد والمعتقدات، كشكل آخر للوعي وميدان آخر للمعرفة له مسلماته وخصائصه الإيمانية، ومطلقاته ومنهجه وقدسيته.

في هذا السياق تنشأ ضرورة تبديد الغموض الذي ران ردهاً من زمن حول إسهام ماركس وإنجلز في مسائل التاريخ والفكر العربي الإسلامي، أو عشم في حل ناجز للمعضل والمُشكِـل فيهما. وهذا شك يقطع حباله اليقين المستمد من الأعمال الكاملة عبر فهرست المواضيع في كل جزء منها^(٢٢)، حيث ينحصر تناولهما لتلك المسائل ضمن قضايا الشرق عامة، وفي الأجزاء ٢ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٨ - ٢٥ - ٣٩. ويمكن تلخيص وتصنيف مجمل تناولهما، في إيجاز وتركيز، في ثلاثة محاور:

الأول: ملاحظات وتعليقات متبادلة عبر الرسائل حول كتاب: Rev. C. FORSTER. The Historical Geography of Arabia. ويوحي السرد التفصيلي لمحتويات الكتاب في الرسائل، أنهما اطلعا عليه وتعرفا على مادته ومحتوياته بصورة أولية - وربما لأول مرة - وهذا تقدير لا يرفع الواجب الملزم في منهج البحث العلمي، بقراءة الكتاب لفرز ما نقله عنه نصاً، وما أضافا من تعليق أو استنتاج. فإنجلز يبادر بالكتابة فور اطلاعه على الكتاب، ليؤكد

Marx - Engels: Collected works, progress, Moscow, 1984. (٢٢)

لماركس التطابق التام بين ما يورده الكتاب وما ورد في سفر التكوين في التوراة عن سلالات نوح وإبراهيم في القبائل البدوية وشجرة نسبها وأصولها ذات النمط الأبوي - Patviarchal وأن تلك القبائل ما زالت باقية مع تحريف نطق أسمائها. وإن اليهود ليسوا سوى إحدى تلك القبائل البدوية، دفعتها ملابسات محلية، كالزراعة والرعي، للصراعات مع بدو آخرين... أما الكلدانيون الذين أسسوا الامبراطورية البابلية فما زالوا على حالهم بذات الاسم وفي ذات المكان... ولا تختلف الفتوحات العربية عن الغزوات الدورية للقبائل البدوية... كما أن النشأة السريعة لمدن كبرى مثل نينوى وبابل تماثل نشأة المدن الهندية الكبرى مثل بومبي على يد الغزاة الأفغان... وفي الجنوب الغربي للجزيرة العربية شواهد على أن العرب حيثما استقروا كانوا شعباً متمدناً على شاكلة المصريين والآشوريين، ويفسر هذا الكثير عن غزوات محمد... وفي نقوش جنوب الجزيرة تسود التقاليد القديمة العريقة للعرب في التوحيد، وما اليهودية سوى فرع صغير في تلك العقيدة... لكن أبجدية النقوش لم تعد معروفة، وما كان هناك غيرها، فطوى النسيان الكتابة... وشأن كل حركة دينية أخرى كانت ثورة محمد من حيث الشكل رد الفعل البدوي على المستقرين في المدن وما أصابهم من تفسخ وانحطاط في المعتقدات الطبيعية، وتدهور المعتقدات اليهودية والمسيحية... الكتاب المقدس لليهود سجل للتقاليد الدينية والقبلية للعرب الأولين حوَّرها اليهود عند انفصالهم المبكر عن القبائل البدوية المجاورة... ويعزى تطور فلسطين المستقل لكون حدودها العربية صحراوية بدوية... الأصل العربي أو السامي بشكل عام مائل في النقوش والتقاليد والقرآن... التحولات المتعاقبة مثل

انتقال الطرق التجارية عن البحر الأحمر، وانهيار مدن جنوب الجزيرة التي كانت مزدهرة منذ عهد الرومان... استحوذ القبائل البدوية المجاورة لتلك المدن على الأصول الأسطورية والتقليدية فيها... الدوافع لثورة محمد... أثر طرد الغزاة الأحباش في إيقاظ أول صحوة قومية عند العرب، وكذلك الغزو الفارسي من الشمال... وتبدو منذ القدم علاقة ما، وسط القبائل الشرقية، بين القبائل التي استقرت وتلك المواصلات لحياة البداوة، وثورة وتمرد البدو كل مائة عام أو نحوها، على فساد القبائل المستقرة... في عهد محمد حدثت تعديلات كثيرة في طرق التجارة بين أوروبا وآسيا، فتدهورت مدن الجزيرة العربية تجارياً بعد أن كان لها النصيب الأكبر في التجارة مع الهند، وقد أسهمت هذه الحقيقة في عملية التغيير...

في محيط المحور الأول، تجدر الإشارة إلى أن الاستنتاج النظري الاقتصادي الاجتماعي، حول غياب الملكية الفردية للأرض في الشرق، وضمناً في الجزيرة العربية، لم يتوصل إليه ماركس أو إنجلز. ففي رسالة ماركس (١٨٥٣/٦/٢) رداً على رسالة إنجلز (١٨٥٣/٥/٢٤) التي عرض فيها محتويات كتاب فورستر: يقول ماركس: «يرى فرانسوا بيرنيه أن كل تجليات الشرق أساس ذو واحد هو غياب الملكية الفردية على الأرض - هذا هو المفتاح الحقيقي حتى لفردوس الشرق...»، ويقول ماركس عن بيرنيه، أنه كاتب: (Voyages contenant la description des état du Grand Mogul).

وانه عمل طبيباً لسنوات تسع في ذلك البلاط... ثم يكرر إنجلز ذات الاستنتاج في رده لماركس (١٨٥٣/٦/٦) ويضيف تعليقاً مقتضباً: «غياب الملكية الفردية على الأرض هو حقاً كل

الشرق، وفيه تاريخه السياسي والديني». ثم يتساءل: «لماذا لم يصل الشرقيون إلى طور الملكية على الأرض، ولا حتى في شكلها الإقطاعي؟» ويحاول الإجابة على تساؤله بعوامل المناخ وطبيعة الأرض الصحراوية الممتدة عبر الجزيرة العربية، وإن الري الصناعي كشرط ضروري للزراعة، «يجب أن تتحمل مسؤوليته المُشترَكَات، Communes، أو الحكومة المركزية أو الإقليمية...». وإن الحكومة في الشرق تتكون مؤسساتها من الحرب للنهب الداخلي، والحرب مرة أخرى للنهب الداخلي والخارجي، والأشغال العامة لتوفير مستلزمات إعادة إنتاج وسائل الإنتاج». ثم يضيف ماركس في رده، على إنجلز، استناداً إلى استنتاج بيرنيه: «يبدو أن المحمدين كانوا أول من أسس مبدأ لا ملكية على الأرض في كل آسيا».

في رسالة (١٨٥٣/٦/٢) سالفة الذكر، طرح ماركس سؤالاً جوهرياً،: «أما في ما يخص الدين، فيمكن اختصار المسألة في سؤال عام سهل الإجابة: لماذا يبدو تاريخ الشرق كتاريخ للدين؟». لكن ماركس لم يتبع سؤاله بإجابة، مهما كانت سهلة أو بدهية في نظره، على أن السؤال - المسألة يظل مطروحاً على الفكر الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر.

الثاني: يتناول دور العرب في العلوم... نقل العرب تركيب البارود واستخدامه إلى إسبانيا ومنها إلى فرنسا وبقية أوربا، وكان العرب قد عرفوه من شعوب شرقهم وأخذوه عن الصين... ارتكزت المادية الفلسفية الفرنسية للقرن الثامن عشر على ما جاء من العرب من فكر حر متفتح على الحياة... بدايات العلوم الطبيعية الدقيقة عالجه يوناو مدرسة الاسكندرية، وعالجه فيما بعد العرب في القرون الوسطى. أما العلوم الطبيعية الحقيقية فيؤرخ

لها من النصف الثاني للقرن الخامس عشر... حقق البحث العلمي الحديث في الطبيعة تطوراً علمياً منهجياً شاملاً، بالمقارنة لحديث الفلسفة الطبيعية للأقدمين، ومكتشفات العرب ذات الأهمية القصوى، والتي اختفت في أغلب الأحوال بلا أثر... عندما تعلم العرب تقطير الكحول، لم يدر بخلدهم أنهم بذلك يصنعون الأسلحة الرئيسية لإبادة السكان الأصليين للقارة الأمريكية التي لم تكن قد اكتشفت آنذاك...

الثالث: لا يدخل كل الموضوع قيد البحث، إذ يعالج سياسات الدول الأوروبية في خمسينات القرن التاسع عشر تجاه «المسألة الشرقية» وعلاقتها بالامبراطورية العثمانية وخلافاتها الإسلامية، والغطاء الديني، الإسلامي والمسيحي، للصراع بين السلطان والحكومات الأوروبية... الحقوق والامتيازات التي يوجبها الإسلام في الامبراطورية العثمانية للمواطن المسلم ويحرمها على المواطن المسيحي مثل حق امتلاك السلاح، وتنحي المسيحي في الطريق للمواطن المسلم، وانتقال نبلاء بوزنيا المسيحيين للإسلام لنيل حقوق المواطن المسلم... الصراع داخل البلاد بين استعداد السلطان لتقديم تنازلات لحلفائه إنجلترا وفرنسا في حربه ضد روسيا ورفض المفتي إصدار فتوى تساوي بين المواطن المسلم والمواطن المسيحي لتعارض ذلك مع تعاليم الإسلام... في الدولة التركية شأن دول الشرق يتطابق الدين والدولة. والقرآن كمصدر مزدوج للعقيدة والقانون يختزل المسألة في دار إسلام، ودار حرب، مسلم، كافر. ولا مجال لمساواة المسيحيين بالمسلمين حسب رغبة الدول الأوروبية، لأن ذلك يعني استبدال التشريع القرآني بتشريع مدني جديد، وهذا يعني تحطيم هيكل المجتمع التركي وإنشاء نظام جديد على أنقاضه... المذكرات التي أعدها سيزار فارمن

عن أحوال المسيحيين في تركيا والبلدان الخاضعة لها، وعن تعاليم الإسلام في الخراج والجزية، وحكم الكفار في المدن التي تستسلم دون قتال وتلك التي تفتح عنوة... شرح تطور الامتيازات الأجنبية التي بدأت كحماية من السلطان للتجار الكفار على أسس شخصية، ثم تطورت إلى حماية من السلطان لدول الكفار التي يدخل مواطنوها البلاد الإسلامية... وضع الأماكن المقدسة في القدس وحماية الدول الأوروبية للجماعات المسيحية المقيمة هناك دون حق تملك للأرض وغيرها... تحرير المسيحيين أو مساواتهم بالمسلمين في تركيا، سواء بتنازل سلمي من السلطان أو بالعنف، يهبط بالإسلام من مستوى سلطة سياسية إلى طائفة دينية وينسف أسس الإمبراطورية العثمانية...

تأسيساً على ما أوجزته المحاور الثلاثة، فإن ما أدلى به ماركس وإنجلز لا يتجاوز مستوى التعليق والملاحظة على مادة تاريخية يطلعان عليها لأول مرة في شكل متكامل في كتابات فورستر وديرينيه ثم مذكرات سيزار. تبادلوا حولها وجهات النظر كمادة خام، أثارت في ذهنيهما العديد من الأسئلة، لكنها لم تخضع لمنهجهما العام في النظر والتحليل والتركيب، وأسلوب كل منهما في المعالجة واستخلاص الاستنتاج وصياغة الحكم. قد تساعد ملاحظتهما وتعليقاتهما باحثاً أو آخر في متابعة المسائل موضع الملاحظة والتعليق، لكنها ليست حكماً يبنى عليه، ليست مرجعاً يدعم أو يدحض وجهة نظر ما في دراسة التاريخ والنظر الفلسفي العربي الإسلامي.

وفي ذات السياق يزول الغموض عن شذرات ترد هنا وهناك عن اهتمام ف.أ. لينين بأعمال ابن خلدون، وهو اهتمام وحسب، لم تتبعه دراسة فاحصة أو تقييم أو شرح يزيد ابن خلدون وضوحاً، إن

كان يحتاج لمزيد وضوح، أو يزيد لينين معرفة بابن خلدون - وكان يحتاج تلك المعرفة. ففي رسائل مكسيم غوركي وذكرياته، رسالة إلى المفكر الروسي أنوتشين (١٩١٢/٩/٢١) رداً على رسالة من الأخير يخطر فيها غوركي ولينين بأن ابن خلدون في القرن الرابع عشر، كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، ويضيف غوركي أن لينين اهتم اهتماماً خاصاً بتلك المعلومة المثيرة، وتساءل: أليس في الشرق آخرون من أمثال هذا الفيلسوف؟

اقتراب المنهج الديالكتيكي من الفلسفة العربية الإسلامية، حديث عهد، سواء في التعرف عليها أو البحث عن جذوره وأصوله، والكيفية الفريدة التي تشكلت وتجلت بها تلك الجذور في مسار الفكر العربي الإسلامي بذاتيته واستقلاليته ومكوناته الانتروبولوجية والحضارية والدينية. فلا ماركس ولا إنجلز لهما إسهام يذكر في حل معضلاته؛ ولا أضاف بليخانوف أو لينين شيئاً في ما أضافا. وليس من منطق أسس تاريخ الفلسفة إلحاق الفلسفة العربية الإسلامية كامتداد لليونانية، أو اعتبارها عنصراً من بين عناصر التمهيد لعصر النهضة وعصر التنوير في أوروبا، ولا هي بضمير الغائب المضمّر في عمومية فلسفة الشرق. وما كان يرجى من هيجل إضافةً مع رأيه القائل إن الشرقيين لم يصلوا إلى معرفة أن الروح حرة، أي أن الإنسان بما هو إنسان حر، ومن ثم لم ينتجوا فلسفة. وهي فكرة، على شموخ مكانة هيجل في الفلسفة وفي المنهج الجدلي، تدرج ضمن محدوديات مذهبه، وبوسع المنهج الجدلي وهو يغوص في الفلسفة العربية الإسلامية، أن يعود بمعرفة فلسفية جديدة، تدحض فكرة هيجل هذه، وتدعم فكرته القائلة بأنه يجب النظر إلى عبقرية

كل أمة وفقاً لإسهامها في تقدم البشرية كلها نحو الوعي الذاتي للحرية.

جاهد مروّة ما وسعه الجهد للتقيد بموضوعية المنهج وتواضع العلم: «على أننا نضع استنتاجاتنا كلها في هذا الكتاب في موضع المناقشة والمراجعة». ومما يستوجب المناقشة والمراجعة، مدخل سم الخياط الذي ولجه للتعامل مع طابع مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام. حيث تساءل: «أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية ينطبق على العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام؟»^(٢٣) السؤال بهذه الصيغة يوحي بإجابة مستمدة من العلوم الدقيقة - كسؤالك عن أية خيانة في جدول مندليف يحتل عنصر معين ذو وزن ذري معين! ولا ينتفي واجب المناقشة والمراجعة أمام مبادئ منهجية قديمة تقيد بها مروّة في مباحثه واستنتاجاته في ذات الصفحة، مثل أن الماركسية لا تضع تصنيفها للتشكيلات الخمس العامة: «كحقيقة مطلقة، أو قواعد جاهزة بأشكال متماثلة وأنماط، وباحتمالات غير قابلة للتنوع أو التخطي أو تبدل الأشكال الأخرى المشابهة أو المغايرة أو المخالفة». ويعلن في صفحة أخرى: «نهج من يضع التصديق أو اليقين، سابقاً على كل بحث، أو موقفاً تساق المقدمات على مقاسه وفي حدوده كي تجيء النتائج على المقاس نفسه وفي الحدود ذاتها»^(٢٤). ولا يبتعد هذا الرفض كثيراً عن الرفض الغاضب الذي أبداه إنجلز لاستخدام المنهج الديالكتيكي

(٢٣) نزعات: ج ١، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٢٤) سابق: ص ٢٨٦.

المادي التاريخي كقالب جاهز تُصب عليه الوقائع أو يعاد صبها،
فيتحول المنهج إلى نقيضه

في روح الضوابط المنهجية التي تقيد بها مروّة، كان الأجدى
استبعاد السؤال من أساسه، وتكثيف الدراسة الموضوعية لتلك
العلاقات، فربما أسفرت عن نمط مغاير، أو عن تشكيلة اقتصادية
اجتماعية ذات خصائص لا يحتويها تماماً سور التشكيلات الخمس
وتابعها الآسيوي. فهذا وارد، ويرد تباعاً في هذا العصر حيث
المكتشفات في الطبيعة وفي تاريخ المجتمعات والحضارات تتجاوز
مسلمات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين،
وتخترق سياج المقولات والمفاهيم والحدود، بذات الكفاءة التي
اخترق بها المنطق الديالكتيكي مقولات ومفاهيم وحدود منطق
أرسطو. وكان المرتجى، ومن طبيعة الأشياء أن يمثل المنهج
الديالكتيكي رأس السهم المُحكّم التصويب في هذا التجاوز وذاك
الاختراق: لولا الجمود الذي أرخى توتر وتر القوس وأوهن الساعد
والعضل وغشّ حدة البصر بغشاوة الأبيض والأسود، دون سائر
ألوان الطيف. إذ لا يكفي ما ساقه مروّة من استدراك وتحفظ عن أن
الماركسية لا تعتبر تصنيفاتها مطلقة، قواعد جاهزة، حتميات، بل
كان الأجدى إقرار حقيقة أن الماركسية بتشكيلاتها الخمس،
ومشروعها أو فرضيتها، أو حدسها عن النمط الآسيوي، لم تستنفد
كل التشكيلات المحتملة، وأن ما صاغته من سمات عامة من تلك
التشكيلات لا يعدو الخطوط العامة لمسار تاريخ المجتمع البشري
في أعم ملامحه، وأن التشكيلة الوحيدة التي تعاملت معها
الماركسية تعاملًا منهجيًا شاملاً هي التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية
للرأسمالية في غرب أوروبا، وفي انجلترا على وجه التحديد في

القرن التاسع عشر. وأن تعاملها مع بقية التشكيلات السابقة للرأسمالية، كان خاضعاً ومكملاً لتعاملها مع التشكيلة الرأسمالية - وما هو بإفشاء سر نظري أو فلسفي الإقرار بأن الماركسية ما صاغت على يد ماركس وإنجلز عن التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية للاشتراكية المرتقبة، أكثر مما وصفه إنجلز في عرضه عن الجزء الأول من «رأس المال» في صحيفة دسلدورف (١٧/١١/١٨٦٧): «لكن عما سيحدث بعد الثورة الاجتماعية، فإن ماركس لا يقدم لنا في هذا الصدد سوى تلميحات معتمة غائمة»^(٢٥). ويواصل إنجلز في مقدمة الجزء الثالث من «رأس المال»: «بشكل عام، قد يتوقع المرء في مؤلفات ماركس، تعريفات جاهزة مفصلة حسب الطلب، وقابلة للتطبيق مرة وإلى الأبد، في حين أن إدراك الأشياء وعلاقاتها المتبادلة، كأشياء متغيرة وليس ثوابت مكتملة، يعني أن تصوراتها الذهنية، أي الأفكار المعبرة عنها، خاضعة للتغير والتحول، تبعاً لذلك، وليست مُكبّسة في تعريفات جامدة، إنما تتطور خلال تشكيلها التاريخي أو المنطقي». ويستطرد إنجلز في رسالته إلى شميدت (٥/٨/١٨٩٠) «لكن مفهومنا للتاريخ، هو، قبل كل شيء، مرشد للدراسة، وليس آلة رافعة للتشيد على طريقة هيجل، فكل التاريخ يجب أن تعاد دراسته من جديد، وأن يشمل البحث الدقيق وضع التشكيلات الاجتماعية، كل تشكيلة على حدة، قبل محاولة استخلاص ما يلزمها من نمط الفكر السياسي، الحقوقي

(٢٥) Collected works: Vol.20, P. 216

وفيما بعد أكد لينين: «نحن لاندعي أن ماركس أو الماركسيين يعرفون الطريق إلى الاشتراكية في أدق تفاصيله، نحن نعرف الوجهة العامة...»

المدني، الجمالي، الفلسفي، الديني...» (٢٦). ثم يث إنجلز شكواه عن أن ما أنجز في ذلك المضمار ما زال شحيحاً، إذ لم يتفرغ له بجدية سوى عدد قليل، وعوضاً عن ذلك، يستخدم الشبان الألمان مصطلح المادية التاريخية كيما يصوغوا معارفهم الضحلة بالتاريخ في نسق أنيق ويمثلثوا زهواً بأنفسهم.

تلك بعض سمات المنهج الديالكتيكي، التي تلزم من يسترشد به في البحث، أن ينعق من إसार التعريفات الجاهزة الجامدة المُكبسلة، وينأى بذهنه عن استخدام الآليات الرافعة لتشييد معمار مذهبي هندسي مغلق وصارم التصميم. وأن يدرس التاريخ ويعيد دراسته مجدداً، ويتقصّى، يبحث، يختبر حال كل شكلية اجتماعية قبل أن يحاول، مجرد محاولة، استخلاص نمط فكرها وأشكال وعيها. فهل أوفى مروّة المنهج حقه تجاه طابع مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، الإجابة: كاد... لولا المدخل الذي اختار، فاعتقل قدراته عن إسهام كان مؤهلاً لأن يبدع فيه، ويسدي للمنهج والنظرية شحنة من طاقة التجديد في مفاصل الضعف التي لازمتها، أي العلاقة والتأثير المتبادل بين القاعدة الاجتماعية وتركيبها العلوي، والاستقلالية النسبية للوعي... إلخ، وشكّلت هماً من هموم إنجلز في آخر أيامه (خطابه إلى كونفسبرج - ١٨٩٠/٩/٢١) عن التأثير المتبادل بين قاعدة المجتمع وتركيبها العلوي. وكون الاقتصاد والإنتاج وإعادة الإنتاج هي العناصر الحاسم. نهاية الأمر وخاتمة المطاف لا ينسخ دور العناصر الأخرى، العوامل الأخرى، وأنه يعاتب نفسه وماركس لأن تركيزها على توضيح المبدأ الأساس لنظريتهما في مواجهة خصومها، نتج

(٢٦) . On Historical Matterialism: Progress, Moscow, 1984, p. 290

عنه إهمالهما لدور العوامل الأخرى... ويكرر ذات الفكرة والعتاب في خطابه إلى ميهرنج (١٨٩٣/٧/١٤) ويصل بالفكرة والعتاب لمستوى نقد الذات في خطابه إلى بور غياس (١٨٩٤/١/٢٥).

من ذات المدخل تعامل مروّة في سبعينات ومطلع ثمانينات هذا القرن - ومسألة البيئة تمسك بخناق العالم... بالمعيار الكلاسيكي مع عامل هام من عوامل تشكيل مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام: «نقصد هنا الظروف الجغرافية والجيولوجية والمناخية وأثرها في تحديد بعض الظروف المتعلقة بالتوزيع السكاني القديم في شبه الجزيرة العربية. لسنا نقصد بالطبع: أن هذه الظروف الطبيعية تشكل عاملاً مقررًا في تحديد أشكال العلاقات الاقتصادية الاجتماعية التي ظهرت في مراحل تاريخ تطور الحياة العربية قبل الإسلام... لكن لا نرى في ذات الوقت، إهمال ما كان لهذه الظروف من أثر مشارك في تقرير شكل العمل قديماً في بعض أقسام شبه الجزيرة وفي تقرير الاتجاهات الأولية لمسار تطور المجتمع الجاهلي»^(٢٧). لو أن مروّة صاغ هذه الفكرة في كتاب مدرسي، أو قدمها في محاضرة عامة، عن المنهج وتطور المجتمعات، لكانت مقبولة باعتبار الثبات النسبي للعوامل الجغرافية، مقابل وتائر التحول في العوامل الأخرى. لكنه تدنى عن المستوى الرفيع الذي التزم به أو تطلع إليه في بحثه. فالظروف الجغرافية في مجملها عامل مقرر؛ وليس مجدد مشارك أو مُخَفِّز Catalyst. صحيح أنها لا ترقى في فعالية القرار لدور العامل الاقتصادي - الاجتماعي، الذي يلعب الدور الحاسم - مع تقييد

(٢٧) نزعات: ج ١، ص ١٨٧.

مصطلح «الدور الحاسم» باستدراكات وكوابح عدة، من بينها أنه يحسم ضمن فعالية العوامل الأخرى المادية والروحية وتأثيرها عليه، ومنها أنه يحسم في نهاية الأمر وفي خاتمة المطاف وعبر فعالية وأثر وتداخل العوامل الأخرى وضمناها... ما ثَلَمَ حَدَّ المنهج وسطح الماركسية وابتذلها أكثر من وثنية الاقتصاد وإغفال دور العوامل المادية والروحية الأخرى في تشكيل وتطور المجتمعات... يومها تأوّه ماركس في أسى أمام ابتذال المفهوم المادي للتاريخ: «كل ما أعرفه أنني لست ماركسياً! فإنجلز، في فقرة سابقة، حاول تفسير غياب الملكية الفردية على الأرض في مجتمع الجزيرة العربية بالمناخ وطبيعة الأرض الصحراوية الممتدة عبر الجزيرة. وماركس يحاول توضيح العلاقة بين الظروف الطبيعية وإنتاجية العمل، فيرصد ثلاث نتائج: ١ - تكوين الإنسان، أي العرق. ٢ - توفر وسائل المعيشة. ٣ - توفر أدوات العمل: شلالات، أنهر غنية بالأسماك، غابات، معادن، فحم... ويخلص إلى أن الظروف الطبيعية في المناخ المداري تقود وتستدرج الإنسان من يده كالطفل^(٢٨). وقبل ماركس وبعده، فسّرت كتب التاريخ لماذا نشأت الحضارات القديمة في المناخ المعتدل - مناخ البحر الأبيض المتوسط - وعلى ضفاف الأنهار الكبرى.

حاول مروّة أن يخطو خطوة خارج الدائرة الضيقة للصيغة العتيقة: «تبعية إنتاج وسائل المعيشة للعوامل الطبيعية - المكان والمناخ - قبل أن يتمكن الانسان من السيطرة المطلقة عليها... وأن من شأن هذه السيطرة البشرية أن تضيف الخصائص القديمة

التاريخية على شكل التطور الوطني أو القومي»^(٢٩). السيطرة المطلقة، إن جاز الإطلاق، نسبية هي الأخرى بآليات تكنولوجيا القرن التاسع عشر، في مقابل القيود التي تلوي بها الظروف الطبيعية ذراع مقومات السيطرة المطلقة الكامنة في تكنولوجيا وعلوم نهاية القرن العشرين، حفاظاً على الظروف الطبيعية نفسها من كوارث اختراق غشاء الأوزون، والأمطار الحمضية، وتسرب الإشعاع النووي، واكتساح غابات الأمازون، والنفايات الصناعية والذرية... تقليل واستصغار دور العوامل الطبيعية، ضمن العوامل المادية والروحية الأخرى في تشكيل وتطور التشكيلات الاجتماعية، يخل بالبحث المنهجي، لأنه يخل بالإدراك المتكامل للتطور الموضوعي للمجتمع البشري! فسيطرة الإنسان على الظروف الطبيعية، حتى بمفهوم ديكارت (أن يصبح الإنسان سيد الطبيعة ومالكها)، لا تعني أكثر من اكتشاف قوانين تطورها وتفهمها والانسجام والتعامل معها - وإلا أخذت الطبيعة بقصاصها من الإنسان!

زاد مروّة زاوية مدخله جدّة، بمقتطف من المستشرق السوفيتي بلياييف عن مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، نصه: «الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رُحّل، ومتحضرين يعيشون على الزراعة، وينطبق عليه قول ماركس: منذ ابتداء التاريخ المدوّن نجد في الشرق ارتباطاً بين الحياة الحضرية المستقرة لدى جزء من الشعب، والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء آخر منه»^(٣٠). ولا بد من سؤال مروّة عن الجديد الذي استنتجته

(٢٩) نزعات: ج ١، ص ١٨٩ - ١٩١.

(٣٠) سابق: ص ١٤٧.

بليبايف، وعن القيمة التاريخية أو المرجعية لتعليق ماركس الذي أورده بليبايف، وعن الحقيقة الجديدة التي كشف عنها، ولم ترد في كتابات كل المؤرخين القدامى منذ هيرودوتس وبطليموس؟ وفي السياق عينه، ضاقت الزاوية الحادة عن استيعاب استنتاج صحيح أورده مروّة عن كتاب عبد العزيز سالم: (تاريخ العرب في العصر الجاهلي) وكتاب جواد علي: (تاريخ العرب قبل الإسلام) - حول الشعور القومي الذي تشكل لدى العرب في مطلع القرن السابع - يوم ذي قار ٦٠٩ م - وانتصاف العرب من العجم - فيتحفظ مروّة: «رغم أن هذا الوصف سابق لأوانه تاريخياً من حيث مضمونه العلمي الحديث، هو، مع ذلك يحمل دلالة لا تفتقر إلى البعد الواقعي»، لكنه لا يتحفظ على فقرة أوردها عن إنجلز تحمل ذات الاستنتاج - عن أن طرد الأحباش من اليمن: «كان بداهة أول عمل لتيقظ الوعي القومي العربي الذي حثته الغزوات الفارسية من الشمال». وهكذا. . تحدث سالم وجواد عن شعور قومي، أما إنجلز فتحدث عن وعي قومي - الوعي أرقى وأعمق من الشعور ويتضمنه - فأبي الوصفين سابق لأوانه من حيث المضمون العلمي الحديث؟ (٣١).

مدخل الزاوية الحادة أجبر مروّة أن ينحني، أن يحدودب تحت ثقل الصيغة النصية العتيقة، فقُصرت قامة إسهامه عن معالجة بعض قسّمات مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، بالمقارنة لإسهامه الفسارّع في مجمل بحثه، والمنسجم مع رؤيته في: «أن تتطور الماركسية باتجاه الاستفادة من عناصر ثقافات وفلسفات الشرق. . .

لتزداد غنى وخصباً»^(٣٢). والرؤية بصيغتها هذه، على استقامتها من حيث العموم، تبقى حمالة أوجه، حتى يدخل في صلبها التأكيد أن الفلسفة العربية الإسلامية كيان قائم بذاته، له مواصفات نموه الباطني، بكل ما ينتابه من حالات ازدهار وضمور، وخاصة الأخذ والعطاء، من تفاعل وتلاقح مع المحيط الفلسفي للإنسانية. وأنها ذات فاعلة، وليست موضوعاً، خامة، تستفيد وتتخصب وتغتني بها الماركسية. التأكيد هنا لازم، وشرط منهجي ومعرفي، لم يكن بعيداً بحال عن ذهن مروّة، ولا هو بالبعيد عن إدراك باحث جاد مثل د. توفيق سلوم - ولا تستكين كتاباته إلى الأحكام المتعارف عليها - مهموم بحل معضلات الفلسفة العربية الإسلامية، وانتشال المنهج الديالكتيكي من أحوال كسل الذهن وخنوع الهمة وتبلد الحس. يعرض د. سلوم ما يمكن اعتباره وجهاً من أوجه رؤية مروّة، لكن في إطار إشكاليات التراث، فيقول: «وفي هذا الإطار نطرح أدناه للمناقشة بعض الأفكار والاجتهادات حول مشكلتين تتعلقان باستخدام التراث الفكري في تقريب النظرية الماركسية إلى أذهان الجماهير، وللخروج بعمامة الشعب من أسر الذهنية السلفية»^(٣٣). لا مجال لتشويه أو تغبيش الفكرة وسياقها، لكن ألا توحى بتسديد ما للماركسية؟ ألا تضيفي على الماركسي مهمة أشبه بمهمة صمويل بيكر واكتشاف منابع النيل، وشامبليون وفض أسرار حجر رشيد، وأتوميتشل وآبار النفط في الجزيرة العربية؟

إذا سعى المنهج الديالكتيكي المادي التاريخي، وهو يقترب من الفلسفة العربية الإسلامية؛ بتصور مسبق، ليثبت ويعزز شموله

(٣٢) سابق: ص ١٣٠.

(٣٣) سلوم: نحو رؤية: ص ٥، ص ٣٤.

ومصداقيته وكلية قدرته، فإنه يدخل معركة عاطلة، كمن يحاول اكتشاف العجلة. أما إن تواضع - رهن تواضع المسترشدين به - واقترب منها ليتعرف على أصوله وجذوره، وخصائص ومميزات تلك الأصول والجذور، فإنه لا محالة يثري ويغتنى، ويسهم في الجهد الجماعي المثمر لشتى المدارس الفلسفية وشتى المناهج لتجاوز الضمور والقطع المعرفي، وبلورة فلسفة عربية إسلامية معاصرة، عقلانية النزعة، بعيدة النظر، رحبة الآفاق، تسع من المِلل والنحل والفرق ثلاثاً وسبعين، وربما أكثر، لا بأس، فكلها ناجية.

أي مسألة أساسية؟

«فهذه البنية الفكرية التي جاءت إلى الفكر
البشري، خلال القرون الوسطى، بمضمونات
جديدة - أي بحياة جديدة، الحياة العربية
الإسلامية - لها قضاياها الجديدة، ولها
مشكلاتها الجديدة، ولها إذن، خصائصها
التاريخية المميزة».

حسين مروّة (٣٤)

هكذا، على سجيته، وعفو الخاطر الفلسفي، بعيداً عن قيود
وموازنات المباحث الأكاديمية، والأنفاس الباردة للنصوص والأستاذ
على عنق الباحث، يرد مروّة للفلسفة العربية الإسلامية اعتبارها -
مضموناتها، قضاياها، مشكلاتها، خصائصها المميزة. ومن تفرد
شخصياتها وذاتيتها، وبها، تبحث عن وشيخ علاقاتها وصلاتها بفكر
الإنسانية الفلسفي، القديم والوسيط والمعاصر، بما في ذلك صلتها
بالمسألة الأساسية للفلسفة كما تجلت في الفلسفة الألمانية
الكلاسيكية، وصياغتها التي تكاملت تباعاً وعلى مراحل، من كانت

(٣٤) لقاءات: ص ٦٦

Kant إلى هيجل وفويرباخ، ثم ماركس وإنجلز، امتداداً ومفارقة، بشقيها الانطولوجي والابستمولوجي. وكان مروّة قد ألمح إلى ذات الاعتبار في (النزعات): «رغم الارتباط الوثيق بين تاريخ الفلسفة في هذا البلد أو ذاك، في هذا الاقليم أو ذاك، وتاريخ الفلسفة في العالم أجمع، فلا يجوز ذوبان الأولى في الثانية، لأن للأولى جوانب خاصة تسهم بها في فلسفة العالم، بسبب أن هناك عناصر في كل فلسفة وطنية، قد لا تكون ذات أهمية بالنسبة لفلسفة العالم، في حين تكون ذات أهمية بالغة للفلسفة المعينة. وهذا خطأ وقع فيه المستشرقون»^(٣٥). وهذا استنتاج سليم متم لما أدلى به من حديث في (لقاءات...)، بعد عشر سنوات من صدور مبحثه في (النزعات). وإذا كان السياق في (النزعات) يتصدى للمركزية الأوروبية والخطأ الذي وقع فيه المستشرقون، الذين اعتبروا أن صيحات العقل الإنساني لا تصدر إلا من أوربا - المركز، وأن وظيفة العقل في المحيط رجع الصدى، فإن أمانة المنهج العلمي تقتضي أن لا يقع في عين الخطأ ماركسيون، فيتخذوا من المسألة الأساسية للفلسفة، كما صاغها إنجلز في مؤلفه (فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية)، جهاز القبانة لفلسفات البشرية، من قبل ومن بعد، وحتى دون تبين نوعية ومفردات المحصول في الحظيرة. فالمركزية الأوروبية تشمل الماركسية أيضاً. وقد وقعوا!

استكمل مروّة رد الاعتبار للفلسفة العربية الإسلامية بتعامله الموضوعي - بعيداً عن العنجهية والعدمية - مع علاقة الفكر العربي الإسلامي بمنطق أرسطو، المعضلة مشار الجدل القديم المقيم، فأسس استنتاجاته على متابعة تحليلية تاريخية لقضايا

(٣٥) نزعات: ج ١، ص ١٢٧.

وإشكاليات المجادلات العقلانية في ذلك الفكر في محاور وأطر علم الكلام الذي: «... كان ينمو ويتطور على وهج الفكر الفلسفي وآلته العقلانية: المنطق...»، وان المنطق دخل هذه الحركة في الوقت الذي كان فيه الفكر العربي يتحرك باتجاه الانتقال من مرحلة النظرة البسيطة المباشرة العضوية للعالم، إلى مرحلة النظر التركيبي والتجريدي والمعقد تصاعدياً - أي إلى أولى مراحل الوعي الفلسفي - لذلك كانت حاجته إلى منهج عقلائي تنشأ شيئاً فشيئاً...: «وبالرغم من الدور الكبير الذي لعبه منطق أرسطو في حركة تطور الفكر العربي، لا يمكن القول بأن هذا المنطق بقي أرسطياً تماماً دون أن يخضع لتغيرات تلائم ظروف مجتمع جديد وعصر جديد يختلفان عن مجتمع أرسطو من حيث تغير العلاقات الاجتماعية أولاً، ومن حيث تطور العلاقات البشرية ثانياً... منطق أرسطو خضع لعمليات تكيف متنوعة بقدر تنوع المواقف الفكرية»^(٣٦) فالمفكرون العقلانيون استخدموا منطق أرسطو لترسيخ دور العقل البشري في تحصيل المعرفة ومعارضة حصر مصادر المعرفة في مصدر واحد. واتخذ السلفيون موقف العداء لمنطق أرسطو وفلسفته انطلاقاً من مواقع دينية واجتماعية. وخاصم المحافظون المنطق، لكنهم استخدموا جانبه الشكلي الصرف في الصراع ضد الفلسفة. ومن هذا التعامل الموضوعي يتضح أن النظر الفلسفي العربي لم ينشأ بعد الترجمة والتعرف على منطق أرسطو، إنما نشأ على أرضيته الخاصة، وبقضاياه وإشكالياته الخاصة... وتطور وفق تناقضاته وتدافعاته الخاصة، ثم التقى منطق أرسطو، آلية منهجية عقلانية، تسارعت بها خطاه، واتسعت

(٣٦) سابق: ص ٩٢٨ - ٩٣٢.

آفاقه. ولعل هذا الاستنتاج وما استند إليه من مقدمات موضوعية، أقرب لأن يتقبله العقل، من استنتاج مغاير يتبناه د. عبد الرحمن بدوي: «لو لم يكن هناك أرسطو، فماذا كان سيفعل هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون؟ كانوا سيصبحون مجرد فقهاء أو على الأكثر متكلمين»^(٣٧). وماذا عن الفكر الفلسفي في الصين والهند وفارس قبل أرسطو ومنطقه؟ وماذا عن الفكر الفلسفي في أوروبا العصر الوسيط قبل أن يصل إليه أرسطو وما أضاف إليه أولئك الفلاسفة الإسلاميون؟

على أن القسّمات المميزة للفلسفة العربية الإسلامية بكامل اعتبارها، تتعين في مسألتها الأساسية، محور نظامها المعرفي، ونسق مفاهيمها ومقولاتها لحل تلك المسألة، ومعالجة ما يعترضها من معضلات تمتحن قدرات وفعالية منهجها على التجاوز والتخطي عبر المسار المعقد المتعرج للمعرفة والعقل، وقد حالف مروّة التوفيق في استنباط وصياغة تلك المسألة الأساسية، وإن لم يكن الرائد حائز قصب السبق: «أول ما تجب الإشارة إليه هنا، أن مسألة المعرفة تحتوي رابطاً مشتركاً بين مختلف ظاهرات الفكر العربي الإسلامي وتجلياته - علم الكلام، الفلسفة العقلية، التصوف، الفقه وأصول الفقه - بالإضافة إلى ما تحويه من خصائص تتعزز بها كل ظاهرة عن غيرها في إطار هذا الرابط المشترك نفسه. نعني به أولاً، أن الموضوع الأساس للمعرفة هو الله، وثانياً، أن مركزه الدائرة، لهذا الموضوع هو وحدانية الله - فكرة التوحيد - وثالثاً أن حقيقة الله، أي ماهيته، ليست في متناول إدراك الإنسان، وإنما يدرك الإنسان منه أنه موجود، وأنه واحد، وأنه بوحْدانيته منزّه عن

(٣٧) لقاءات: ص ١٣٥.

المثيل والشبيه تنزيهاً مطلقاً^(٣٨). وكان د. زكي نجيب محمود قد صاغها على نحو مقارب: «لقد كانت مشكلتهم الرئيسية هي أن يوازنوا بين ما نزل به الوحي من حقائق، وبين ما كان العقل الإنساني قد أنتجه قبل ذاك، ليروا أين يلتقي هذان المصدران وأين يفترقان»^(٣٩). وصاغتها الموسوعة الفلسفية: «كان على الفلسفة الإسلامية حتى ابن رشد أن تقدم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوحي»^(٤٠). واقترب منها هنري كوريان: «قد تبدو الفلسفة الإسلامية كعمل مفكرين ينتمون إلى جماعة دينية قبل كل شيء... نموذج فلسفة ما... وهي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما كان يشاع خطأً»^(٤١).

يوصل مروءة الصياغة والشرح لعقيدة التوحيد، بوصفها المظهر الإيماني المركزي للعلاقة بين دعوة الإسلام وظروف المجتمع العربي آنذاك: «وفي هذا السياق يبرز البعد المعرفي لعقيدة التوحيد كمظهر من أعماق تلك المظاهر أثراً في ما سيكون في علاقة الترابط بين مسارين للتطور اللاحق: مسار تطور المجتمع العربي الإسلامي، ومسار تطور الفكر العربي الإسلامي، وفي ما سيكون لعلاقة الترابط هذه من أثر في نشوء وحدة فكرية تجد جذورها في

(٣٨) نزعات: ج ٢، ص ٢٠٥.

(٣٩) د. زكي نجيب محمود (تجديد الفكر العربي) دار الشروق القاهرة، الطبعة الثامنة ١٩٨٧، ص ٦٩.

(٤٠) الموسوعة: ص ٣٠٦.

(٤١) هنري كوريان (تاريخ الفلسفة الإسلامية) منشورات عويدات بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٣: ص ٣٠، ٣٨ - ٣٩.

وحدة تربتها، التي هي الإسلام نفسه» (٤٢).

في ذلك البعد المعرفي وفي هذه التربة، تتأطر دائرة البحث، يرتسم محيطها العام الذي يرتاده المنهج لمعالجة المسألة الأساسية للفلسفة العربية الإسلامية - في استقلالها عن الرابط المشترك مع التصوف والفقهاء... وفي تبلور المسألة الأساسية في طابعها الفلسفي المتميز، ومن ثم الإجابة المتميزة التي تقدمها لمسائل المعرفة. وفي هذا المسار المعقد والمتداخل مع فكرة التوحيد والإلهيات العربية الإسلامية، تكتسب الفلسفة العربية الإسلامية خصوصية تميزها عن اليونانية والصينية والهندية والفارسية، كما تميزها عن فلسفة اللاهوت في أوروبا القرون الوسطى - وتحفظ بخصوصيتها وهي تتفاعل مع كل منها ومعها مجتمعة. ولا تفقد خصوصيتها تلك، وبنفس القدر في تعاملها مع فلسفات الحقب اللاحقة التي ارتقى بها العقل البشري في القرن التاسع عشر - ففي ذلك المستوى أيضاً كان لعصارة مفكرها حضور مؤثر وفاعل، بطريق مباشر أو غير مباشر، في مسار الفكر الأوربي من القرن العاشر حتى التاسع عشر: «ومن اليسير علينا أن نستعين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية المزدهرة بفلسفتها» (٤٣)، كما يقول دي بور عن إسهام مفكري الفلسفة

(٤٢) نزعات: ج ٢، ص ٣٤٣.

(٤٣) ت.ج. دي بور (تاريخ الفلسفة في الإسلام) ترجمة وتعليق د. عبد الهادي أبو ريذة: مكتبة النهضة المصرية: ص ٥١. من أحكامه الجائرة قوله: «نكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة. فقد كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف...» وهو ينفي أن يكون للعقل السامي =

العربية الإسلامية رغم أحكامه الجائرة.

شبح آخر، غير شبح أرسطو، خيم على الفلسفة العربية الإسلامية. إنه شبح أفلوطين وتاسوعات، التي اعتبرها السريان أتولوجيا أرسطو، فنقلها عنهم العرب باعتبارها من تعاليم المعلم الأول! خطأ تاريخي كما يرى مروّة، أم مكيدة، مقلب، من مكائد العقل على رأي هيجل؟ ربما، فباب الفرضيات يظل مشرعاً لم يوصد بعد. وفرضية تكاد تصل مرتبة اليقين مؤداها، لو لم تعثر الفلسفة العربية الإسلامية في عهدها ذاك، على تاسوعات افلوطين، لابتدعتها وانتحلتها وأسندتها للمعلم الأول، مخرجاً من توترها الذهني بحثاً عن وسيط، عن جسر، فأسعفها الفيض! وأي واعز كان يمكن أن يزجرها والعقل العربي من حولها ينتحل الأحاديث ويدعي النبوة ويحاكي القرآن، ويتناقل ويدون أخبار خصومة ربعة مع ربها يوم بعث الله نبيّه في مضر! وقد تستجد فرضيات أخرى تستقر على استنتاجات أوثق حول معاناة الفلسفة العربية الإسلامية لتذليل أكثر معضلاتها تعقيداً - ألا وهي معضلة الازدواجية، «التي كان على الفكر الفلسفي عند العرب أن يعاني صعوباتها، من المسائل الرئيسية التي عالجها خلال المراحل الحقة من نشاطه وازدهاره... وهذه هي مشكلة الفلسفة العربية كلها من مرحلتها الأولى مع الكندي حتى مرحلتها العليا مع ابن رشد»^(٤٤).

الفلسفة العربية الإسلامية تسهم في فلسفة العالم بمسألتها

= كله أي ثمرات في الفلسفة سوى الأحاجي والأمثال الحكيمة قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية.

(٤٤) نزعات: ج ٢، ص ١١٧، ص ٣٩٠ - ٤٠٤.

الأساسية خاصتها، وبمعضلاتها الأكثر تعقيداً، وفي الحالتين تضيف ما هو فريد وأصيل . . . لمسائل فلسفة العالم، المثالية والمادية، ولنظرية المعرفة - تضيف رأي ابن سينا أن الشيء إما عين موجودة وإما صورة مأخوذة عنه في الذهن، وما ينقله دي بور عن الرئيس: حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء، وآن لنا أن ننشئ فلسفة خاصتنا، تضيف تلخيص ابن خلدون لما زعمه قوم من عقلاء النوع الإنساني، أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، تضيف الملل والنحل بما فيها من إلهيين وطبيعيين ودهريين، تضيف (تهافت الفلاسفة)، و (تهافت التهافت)، وليس مهماً بعد ذلك أن تكون علاقتها مباشرة، أو غير مباشرة بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية، مهد صياغة المسألة الأساسية للفلسفة: حيث يتحدث هيجل عن تعارض مذهبين في الفلسفة، واقعية ومثالية، تبعاً لمصدر مضمون المعرفة من الإدراك الحس أم العقل. وتحدث فويرباخ عن أن الوجود موضوع والفكر محمول، والفكر ينبثق من الوجود لكن الوجود لا ينبثق من الفكر. . . . ومن هذه الخلفية استمد إنجلز عناصر صياغته: المادة، الروح - الوجود، الوعي - وقابلية العقل الإنساني لمعرفة الكون. وهي صياغة صحيحة في دلالاتها العامة، لكنها تبقى بنت زمانها، ووليدة ظروف وخصائص الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وهي إلى جانب ذلك صياغة ذات فاعلية منهجية لا غنى عنها في تاريخ الفلسفة والمباحث الفلسفية، لكنها، برغم كل ذلك، ليست وصفة معرفية Epistemological panacea تتسامى وتمتنع وتفارق على عرش في قمة أولمب المعرفة، تصنف. الفلسفة بإشارة من صولجانها المهيّب!

كان إنجلز حريصاً على تبيان عمق جذور المسألة الأساسية للفلسفة في تاريخ الفكر الإنساني منذ العصور البدائية وغوامض خواطر الإنسان وانطباعاته وتوهماتة حين دهمته فاجعة الموت مع كوارث الطبيعة، وراح يبحث عن سبب، عن علة، عن تفسير. كما حرص على البحث المنهجي الشامل لفلسفة ما أو مدرسة وتيار فيها، واستقصاء كامل بنائها المعرفي، وعلاقته بالفكر السابق والمعاصر له، والعطاء الجديد الذي حمله ذلك البناء للمعرفة الإنسانية، قبل إصدار الحكم على ماديتها أو مثالياتها... وكان حريصاً أيضاً على تأكيد أن المسألة الأساسية للفلسفة ما كان يمكن طرحها بكل حدتها لأول مرة، إلا بعد أن استيقظت الإنسانية في أوروبا من بياتها الشتوي الطويل للقرون الوسطى المسيحية.

الخطأ الذي وقع فيه مستشرقون، وما تداركه ماركسيون عرب وأعاجم، تعثرت عليه خطى مروة، وفي تصادم صريح مع بضع استنتاجات مشرقة توصل إليها في بحثه تخطى بها مواضع الجمود في دراسات تاريخ الفلسفة. ومن بين تلك الاستنتاجات: «إن هذا التصنيف لأشكال المادية الفلسفية، خلال تطورها التاريخي، ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل. فإن معرفتنا عن كل أشكالها لا تزال غير كافية أولاً، وهناك ثانياً أشكال لم تتخذ صياغتها الواضحة، بل بقيت في طور التكوين الجنيني»^(٤٥) واستنتاج آخر: «وقد يصح لنا القول هنا أن هذه التعبيرات تمثل شكلاً تاريخياً خاصاً من أشكال المادية الفلسفية، يتفق مع ظروف المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط»^(٤٦).

(٤٥) سابق: ج ١، ص ٣٥.

(٤٦) سابق: ص ٧٨٤.

في ضوء هذه الاستنتاجات تبدى ظلال الاعتساف، وتعرّض خطي مروة، حين قنع بصيغة التصنيف المدرسي للمادية الفلسفية: «مادية ساذجة عفوية، مادية ميتافيزيقية، مادية الديمقراطيةين الثوريين، المادية الديالكتيكية، ثم إشارة مُستدركة للإسمية nominalism كحامل لبذور أفكار المادية الفلسفية في القرون الوسطى الأوروبية. ويصل الاعتساف نتیجته المنطقية عندما يشد وثاق هذه المادية الفلسفية أو تلك لقوى اجتماعية أو أخرى في مرحلة ما أو حقبة ما»^(٤٧). كأنما سياحة مروة المقاربة في عالم الفلسفة لم تكشف له تداخل عشرات الأنساق الفلسفية حيث المضامين الجديدة تعبر عن ذاتها من داخل الأشكال التقليدية السائدة، ومضامين متفاوتة تبدل جلدتها وتلتحف أشكالاً جديدة. وربما كان التفسير لذلك التصادم، ما ذهب إليه د. توفيق سلوم من أن: «الكتاب (نزعات) كان مقدماً كرسالة دكتوراه إلى مجلس علمي، تربى أعضاؤه على تقاليد تقول بأن المادية الفلسفية في أوربا العصر الوسيط لم تكن متطورة، إنما كانت عناصر متوارية داخل نسيج مثالي غالباً»^(٤٨). تفسير لا يقشع سحابة الشك، لكنه يلقي ضوءاً على قصور تقاليد ذلك المجلس، وعلى خسارة مروة لمعركة فكرية كان لواء نصرها معقوداً لامتلاكه ناصية الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، وما يمايزها عن فلسفة أوربا القرون الوسطى - هذا إن جاز له أن يسلم لذلك المجلس باحتكار معرفة الأخيرة، التي يستحيل الإحاطة بها بصورة يعتد بها، دون معرفة أثر الأرض عليها.

دونما تقليل من شأن تقاليد المجالس العلمية، ومقتضيات

(٤٧) سابق: ص ٣٣ - ٣٤.

(٤٨) سلوم: نحو رؤية، ص ١٠٧.

الرسالة الأكاديمية - وكم راضت روح التحدي في عقول صعبة المراس، فما انقذت فيها شرارة بعد نيل الدرجة العلمية - دونما استصغار لكل ذلك، تبقى للفكر الفلسفي تقاليده ومقوماته: الفكر الحر وحرية التفكير والتعبير^(٤٩). أي هواء وماء الفكر الفلسفي عبر العصور وفي الزمن الآتي.

اقترب د. سلوم من التعامل المنهجي السليم باستنتاجه: «إن المواجهة الرئيسية في فكرنا الوسيط، كانت في رأينا بين تيارين: تسميهما، اصطلاحاً، العقلانية والغيبية، وكان الصراع في جوهره صراعاً بين العقل واللاعقل. وفي إطار هذه المواجهة كانت الفلسفة عموماً في جبهة التيار العقلاني. وبهذا المعنى تراجع الجدل بين مذاهب مادية - مثالية في الفلسفة ذاتها ليخلي المكان لصراع أوسع وأعمق كانت الفلسفة بمجملها تمثل أحد طرفيه، طرفه العقلاني»^(٥٠). وبأسلوب ذي جدوى منهجية عالية في التعامل مع الفلسفة العربية الإسلامية، تابع محمود أمين العالم تشكّل وتطور مقولة «الزمان» في مسار الفكر العربي الإسلامي: في القرآن

(٤٩) التقاليد التي أشار إليها د. سلوم، لا تقتصر على التصور حول المادية الفلسفية لأوروبا العصر الوسيط، إذ ليس غريباً أن تسود وجهة نظر أحادية الرؤيا في قضية بعينها في تاريخ الفلسفة في هذا المجلس العلمي أو ذاك، في جامعة أو أخرى، بل تشمل تلك التقاليد منهج دراسة تاريخ الفلسفة، الذي تفجرت أزمته في نهاية الأربعينات ومطلع الخمسينات في المناقشة - المحاكاة التي قدمها جدانوف لكتاب تاريخ الفلسفة في غرب أوروبا الذي وضعه الكساندروف - كان الكتاب سطحياً وضامراً معرفياً، وكان النقد غشاً وايدولوجياً، فضلاً عن إقحام المكتب السياسي - ستالين - في شأن ليس من اختصاصه.

(٥٠) سابق: ص ١٥٦.

الكريم، في الأحاديث النبوية، في الفقه، وعند الفلاسفة ابن رشد والفارابي وابن سينا، والكندي والغزالي وأبو البركات البغدادي، ثم المتصوفة وفي إسهامات مفكرين معاصرين^(٥١)... لو أنه أكمل جميل صنعه وأوغل به في الجاهلية وأغوارها، عله يزيل بعضاً من تلال الرمل التي هالها الفكر السلفي، جهلاً وعتاً، على معالم طريق الفكر العربي قبل الإسلام، ليعيد صياغة تاريخه ويجرده من كل ذرة عقلانية - لولا إعجاز القرآن الموسوعي بالإشارات والشواهد والأخبار والأحداث والقصص - وما تعيد اكتشافه والتعرف عليه مثابة علماء التاريخ والآثار.

فالمسألة الأساسية للفلسفة ليست معطى جامداً مطلقاً، ولا هي وليدة منطق أرسطو وأدواته الصارمة المغلقة، إنما تشكلت في حضن المنطق الديالكتيكي، ومن ثم قابليتها الكامنة لأن تغتنى وتتفاعل، تؤثر وتتأثر، ومن هنا محاذير الإسقاط والقولبة، والانتقاص من ذاتية الفلسفة العربية الإسلامية أو فلسفة أي جماعة بشرية أخرى. فالفكر الفلسفي، وهو أرقى أشكال الوعي الإنساني، يبقى وثيق الصلة بمجمل حياة المجموعة البشرية المعنية بوسائط لا تحصى - وإن كانت جميعها غير مباشرة - مهما حلق في جدار شاهق الارتفاع عن بقية أشكال الوعي القريبة من الواقع. وتبقى الفلسفة وثيقة الصلة أيضاً بمجمل حياة المجموعة البشرية المعنية وإن ارتبطت عبر تاريخها باسم مفكر معين: من أرسطو إلى هيجل... وقد أفصح الأخير عن هذه الحقيقة، في فكرته عن أن

(٥١) محمود أمين العالم (مفاهيم وقضايا إشكالية) دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٩١ - ٢٠٦.

الحقيقة المطلقة، «في بحثها عن ذاتها، تتحقق، تتشخص، تتعين في وعي فيلسوف معين، لا كفرد، إنما كروح للشعب. وأن الشكل الذي تتجلى به الفلسفة يصبح بالضرورة مساوفاً ومعاصراً لواقع الشعب بكل مفردات مقومات ذلك الواقع: نمط الحكم، الحياة الاجتماعية والمجتمع المدني، القيم الأخلاقية، الملكات والعادات والدين ومنجزات العلوم والفنون، وحالة الحرب والسلام، وازدهار الدولة واضمحلالها»^(٥٢). وقد يسمو الوعي الفلسفي بمفاهيمه ومقولاته لأرقى مستويات التجريد نقاءً وصفاءً، ليبقى مع ذلك وثيق الصلة بوسائط غير مباشرة ومتعرجة وكثيرة العودة إلى نقطة البدء بالطريق الخاص الذي سلكته الجماعة البشرية المعنية قرونًا وقرونًا لاكتساب المعرفة ومراكمتها وتعميمها. يصدق هذا على المجموعات البشرية القديمة، فراعنة، يونان، إنكا، وعلى الجماعات البشرية الحديثة والمعاصرة... وكنموذج لخصوصية طريق كل شعب أو جماعة بشرية نحو المعرفة، نحو الحقيقة، يشير إنجلز لتعدد سبل شعوب القارة الأوروبية نحو الفكر الاشتراكي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث توصل الإنجليز لذلك الفكر عبر الطريق العملي كنتاج لاتساع البؤس والإحباط والفقر والعوز. وتوصل الفرنسيون عبر الطريق السياسي حينما طالبوا أولاً بالحرية السياسية والمساواة، فوجدوا أن ذلك لا يكفي، فمزجوا الحرية الاجتماعية والمساواة الاجتماعية بمطالبهم السياسية. أما الألمان فوصلوا فلسفياً، بطريق التأمل في المبادئ الأولى^(٥٣).

(٥٢) هـ. ماركوز (العقل والثورة - هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية) ترجمة وتقديم د. فؤاد زكريا: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

١٩٧٩.

=

Collected works, Vol.3, P. 393, p. 471. (٥٣)

ويقدم د. زكي نجيب محمود وصفاً لحالة معاصرة، حيث الأنجلو ساكسون في شمال غرب أوربا والولايات المتحدة تشغلهم فلسفة المعرفة العلمية التي يحاولون بها - على اختلاف شديد بينهم في ذلك - أن يحلّوا تلك المعرفة تحليلاً يدلهم على مصدرها الأول ماذا يكون - أما في غرب أوربا، ألمانيا وفرنسا بصفة خاصة، فتشغلهم فلسفة الوجود الإنساني، لا فلسفة المعرفة العلمية. ثم هناك القطاع الشرقي من أوربا وتشغله معرفة المجتمع وكيف يعاد بناؤه من جديد^(٥٤). ومن خلفية ما أشار إليه إنجلز وما وصفه د. زكي، المسالك الوعرة الشائكة التي سلك الفكر الفلسفي ليتبلور خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في المادية الفلسفية الفرنسية، والمثالية الفلسفية في ألمانيا، والطابع المعقد للفلسفة في إنجلترا بماديتها الفلسفية الجبرية (الميكانيكية؟) ومثالية فلسفية ذاتية، والاستقراء والتجريبية في العلوم... وهي ذات الفترة التي دشت المكتشفات العلمية الثلاثة الكبرى، وتشكلت خلالها وعبر مخاض طويل المسألة الأساسية للفلسفة.

في الأفق العام لهذه المسألة، دون تقييد بحرفيتها وإخضاع الفكر العربي الإسلامي لمواصفات تصنيف هندسة تسلبه خصوصيته، تنبثق عن القراءة الثانية لبحث مروة، داخل النص وخارجه، معضلات وإشكاليات تستوجب مواصلة وتجاوز ما أنجزه في نظرية المعرفة، مع تركيز خاص على جذور الفكر العقلاني

= وكان ماركس يعبر عن ذات الفكرة فيصف الفكر الانجليزي بالفكر الاقتصادي أو العقل الاقتصادي، والفكر الفرنسي بالفكر السياسي، والفكر الألماني بالفكر النظري.

(٥٤) د. زكي نجيب (تجديد الفكر) ص ٦٧.

Rationalism في الفلسفة العربية الإسلامية، وعلاقة الفلسفة بالعلوم. علماً أن ما أنجزه يحتل مكانة متقدمة في التعامل المنهجي، وفي رصد تجليات الفكر العربي الإسلامي في المعرفة الإيمانية، والمعرفة الصوفية، والمعرفة العقلانية، إلا أن المواصلة والتجاوز يقتضيان إزالة حاجز التحقيب الذي أخذ به، والضرب نحو مجاهل الفكر العربي الإسلامي منذ القدم، ما قبل التوراة والقرون التي هلكت - فنزاعات النقل - العقل، أهل الحديث، أهل الرأي، النص - الاجتهاد، وقياس الشاهد على الغائب، برغم طابعها الإسلامي، سرعان ما تشابكت وتناسجت مع مجادلات ومجاهدات قديمة كانت متأججة بين معتقدات ومعارف الجاهلية وما قبلها، ومؤثرات معتقدات الفراعنة والبابليين وغيرهم. وبين طيات تلك التراكمات الرسوبية للمعرفة، ما زال مطموراً، كعرق الذهب، المجذر العقلاني للفكر العربي الإسلامي، ولا بد من التنقيب عنه والتعرف على نشأته، وصراعاته، فترات نهوضه وانتكاسه، ومحصلة تفاعله مع الأسطورة والخرافة في القدم، كخلفية معرفية وتاريخية لمساجلاته الجسورة منذ السلفية في العصر الوسيط، وكمقدمة ضرورية لاستنهاض الاستنارة العقلانية لصد ظلامية السلفية الموروثة والماثلة، وللاستيعاب الناقد الممحض للفلسفة الحديثة والفكر الإنساني المعاصر. وفي هذا بعض من الانتماء لأصالة أولئك الذين أفادوا من منطق أرسطو وماذا بدا فيه، أضافوا وحذفوا، عدّلوا وكيفوا، فأبدعوا نظراً فلسفياً ومنهجاً عقلانياً.

يؤرخ مروّة، وفق التحقيب التقليدي، للنزعة العقلانية بنشأة علم الكلام: «بدأ حواراً خفياً بين الفكر والواقع منذ عصر الراشدين، وأخذ الحوار يصبح صراعاً علنياً بين الفكر والسياسة في ذروة

السيطرة الأموية، ثم جاء زمن بدا فيه أن الصراع حول هذه المشكلة يدور بين الفكر والفكر، أي إن الجذور الاجتماعية والسياسية للمشكلة كادت تخفي نفسها وراء غبار المعركة الفكرية - الفلسفية بين المعتزلة وخصومهم أولاً، ثم بين الفلسفة وخصومها أخيراً... تبلورت على أيدي المعتزلة متحولة إلى نوع من النظر العقلي، ثم الفلسفي بالتحديد، إلى أن وُلدت في هذا الصراع الفكري الأيديولوجي تلك الحركة الفلسفية التي كان نتائجها ما نسميه «الفلسفة العربية الإسلامية... هكذا نرى، إذن، حركة فكرية مديدة الأصول والفروع نشأت وتطورت إلى أرض الإسلام المعرفية... وإن اختلفت تياراتها اختلافاً جذرياً فيما بعد»^(٥٥).

بأي معيار منهجي استرشد مروّة لوضع هذه الحركة الفكرية المديدة في هامش «ما قبل النظر الفلسفي» وأدخل به شذرات ليوسيبس - Leocippus - في صلب الفلسفة اليونانية عند عرضه للمصدر اليوناني للنظرية الذرية في الفلسفة العربية الإسلامية؟^(٥٦) وهل بذات المعيار تبقى تلك الحركة المديدة على حالها، ويحتل توما الأكويني مكانته بين فلاسفة القرون الوسطى، وتحتل فلسفة اللاهوت مكانة بين الفلسفات؟ إنه معيار مختل. وسريعاً ما يضطرب تماسكه الداخلي بعد أن أنزل التيار العقلاني في منزلة بين المنزلتين - النظر الفلسفي وما قبله - وتقدم خطوة أخرى للتعامل مع ظاهرة معقدة، مع حزمة تناقضات في تشكيل المعرفة العقلانية في تلك الفترة - ظاهرة جهم بن صفوان: «إن هذا المفكر الجبري يعتمد المنهج العقلي، على نحو قريب جداً من منهج التفكير

(٥٥) نزعات: ج ١، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٥٦) سابق: ص ٧٠٧.

الفلسفي»^(٥٧)، ويكاد تماسك المعيار يتصدع تماماً عندما ينتقل خطوة أخرى في حقل التناقضات الجهمية، ومسألة الحُسن والقُبْح العقليين: «ثم طورها المعتزلة حتى استقرت بصيغتها الفلسفية على طريقة علماء الكلام، ولكنه بقي مؤادها الجوهرية كما وضعه جهم، وهو كون العقل بذاته قادراً على اكتشاف ما في الأشياء والأفعال من حُسنٍ وقبحٍ ومن صلاحٍ وفسادٍ»^(٥٨). وطبيعي أن يتداعى عند جهم بن صفوان تماسك أي معيار تبسيطي للتصنيف في التعامل مع التظاهرات ذات التناقض المركَّب: جهم ونهجه العقلاني، جهم ونهجه الجبري المماثل لجبرية السلطة الأموية، وهشام بن عبد الملك يحرض أحد ولاته على قتله بتهمة الدهرية، جهم المقاتل حتى الموت في ثورة ابن سريج المناهضة للأمويين والمنادية بلا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى والشورى، وبرفع الجزية عن التحقوا بأمة محمد... وقد لا يتماسك أي معيار تبسيطي في التعامل مع ظاهرة بالغة التعقيد كطريق الفكر العربي الإسلامي نحو المعرفة العقلانية، والبرهان المنطقي لأصول العقيدة والتوحيد، ليس في تصادم مع ما جاء به الوحي، لكن في تخطٍ وتجاوز وتفوق على ما وقف عنده الفكر السلفي بعد انقطاع الوحي، وانفجار براكين مشاكل ومعضلات في المجتمع العربي الإسلامي المتحول عمقاً واتساعاً. وتجلت في التصدي لتلك المشاكل والمعضلات فعاليةً وحيويةً الفكر العربي الإسلامي العقلاني، بدءاً بالتأويل وانتهاءً بالبرهان المنطقي، وفتح الثغرات في حصون المنطق الأرسطي دفعاً للفكر نحو رحاب اللامنتهى.

(٥٧) سابق: ص ٦٠٨

(٥٨) سابق: ص ٨١٢

حاولت السلفية الحديثة أن تطوق ذلك الرحاب، بمعيار تبسيطي من لون آخر، إذ تتباهى، تحت تأثير عقدة المركزية - الأوربية، يسبق العرب إلى هذه الفكرة الفلسفية أو تلك الحقيقة العلمية: ابن سينا والذات التي غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت ذاتها، فسبق ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود! ابن رشد والعقل المحض والعقل الفعال وفكرة سينوزا بذات المنطوق! إخوان الصفا وحال النفس قبل أن يحصل فيها علم أو اعتقاد مثل القرطاس الأبيض النقي لم يكتب فيه شيء، وفكرة جون لوك Tabula Rosa. وسبقهم لدارون في النشوء والارتقاء: أول مرتبة النبات متصلة بآخر مرتبة الجواهر المعدنية، وآخرها متصل بأول مرتبة الحيوان... وحلقات المقارنة تكاد لا تنتهي مع جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي... وفي هوس التباهي تناسى السلفية الحديثة عمداً مواجهة السؤال: لماذا ناصب أسلافها العداء تلك الحقائق والأفكار في زمانها واستباحوا دماء من قال بها؟ ومن أي نسق للنظر الفلسفي ونظرية المعرفة في عالم اليوم، تحتل تلك الأفكار والحقائق، مصاغة في مفاهيم ومقولات، مكانها في سياق تطورها وتحولها ونماؤها المعرفي في بنية العقلانية العربية الإسلامية المعاصرة؟ وأي جماعة بشرية في العالم المعاصر تعجز عن اصطیاد فكرة أو حقيقة في تاريخ فكرها وتراثها المعرفي، تتباهى بسبقها عالمياً أو مفكراً في أوربا؟ إنه عقم الفكر السلفي!

تعامل مروءة بقدر مسؤول من الموضوعية في علاقة الفلسفة والعلوم، كعلاقة ابستمولوجية معقدة متناقضة، لا تخضع لتساوق أو تزامن حتمي. وبالقدر نفسه تعامل مع ما توصل إليه الفكر العربي الإسلامي من حقائق وقوانين موضوعية، مثل قانون العلية، وفارق فعله في الطبيعة وما يعترضه من عوامل الصدفة، عن فعله في

المجتمع حيث لإرادة الإنسان دورها: «نحن إذن أمام أمثلة من أقوال كبار المعتزلة تقدم لنا نماذج لمحاولات باكرة في الفكر العربي الإسلامي سبقت عصر الاستكشافات العلمية التطبيقية التي وضعت مسألة وجود القوانين الموضوعية للطبيعة في مجال البرهان العملي التطبيقي»^(٥٩). لكنه أنكر على إخوان الصفا في مسألة

(٥٩) سابق: ص ٧٨٤: هناك علاقة تلازم بين الفلسفة والعلوم الدقيقة، لكنها ليست متزامنة بالضرورة، فقد تسبق الفلسفة العلوم وقد تتخلف عنها، وقد يسيران في خطين متوازيين فترة من الزمن. ففرضية الحدس العبقري لقدماء اليونان، مثلاً، عن علاقة السببية في الطبيعة وتحكمها في ظاهراتها عند ديمقريطس وأبيقور، ظلت فرضية لأكثر من عشرين قرناً حتى كشف برهانها نيوتن بنظرية الجاذبية وقوانين الحركة مستنداً إلى نتائج كوبرنيك وغاليليو وكبلر. وكنموذج لعلاقة القطعية المؤقتة بين الفلسفة والعلوم، موقف هيغل من العلماء والعلوم الدقيقة، وفكرته أن التأمل أرقى من العلم لأن العلم يرتبط بتلبية احتياجات المجتمع النفعية، في حين يرتبط التأمل بالمعرفة الخالصة لذاتها. وعليه، فإن فكرة النشوء والارتقاء مجرد فكرة فارغة، والمدلول الكيميائي للعناصر لا أهميه له في الإدراك العقلي للعناصر، ولا قيمة لنتائج علم الفيزياء في الجسيمات الضوئية والموجات الضوئية في إدراك العقل للنشوء. وكان رد فعل العلماء سلبياً على موقف هيغل ومثاليته الموضوعية التي تعتبر الطبيعة تجلياً وتجسيداً للعقل المطلق. وامتد الموقف السلبي إلى منهجه الديالكتيكي وطابعه الثوري في تطور العلوم. ومن جانب آخر، فإن مكتشفات العلوم برغم دعمها للمادية الفلسفية لا تعني إخراج المثالية من الساحة. فالمثالية تعيد تفسير تلك المكتشفات بما يدعم منطلقاتها. إضافة إلى ما هو معلوم في تاريخ الفلسفة أن المثالية أسهمت أكثر من المادية في مباحث الفلسفة وتطوير الشق الاستملوجي في الفلسفة، وماذا عن جمود الفلسفة وقدرة العلم اليوم؟

العلاقة الموضوعية بين الجزئي والكلّي في نظرية المعرفة، ما أثبتته لكبار المعتزلة: أبي هذيل والجبائي والكسائي من محاولات باكرة في قانون العلية: «لقد أوشك الإخوان أن يقبضوا على حل مفتاح المشكلة، لكنهم عجزوا عن الإفلات من أسر افتراضهم الانفصال بين النفس والجسد، فظلت المشكلة موصدة دونهم»^(٦٠). لكن النظرة الفاحصة في أفكار إخوان الصفا تؤكد أنهم أفلتوا مرتين: مرة من أسر افتراضهم، ومرة من أسر عصرهم وحدوده المعرفية، وأمسكوا بحلقة الوصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، والجزئي والكلّي، والخاص والعام، ضمن ما توصلوا إليه عن وحدة وظيفة الدماغ رغم تعدد مناطقه - مقدم، وسط، مؤخر، ومواقع قوى النفس الخمس، ضمن التراتب المتدرج صعوداً في الأركان الثلاثة للمعرفة: الحس، والعقل والبرهان، في سياق منهجهم الاستقرائي الذي أفلت بهم مرة ثالثة من أسر مقومات أرسطو الخمسة للحد، فأضافوا مقوماً سادساً، أسموه: الشخص. وفي سياق الأسئلة التسعة التي وضعوها لمعرفة الأشياء الجزئية المحسوسة، واعتبرها كتاب (العلوم عند العرب)، للباحث قدري طوقان، دستوراً للبحث العلمي والفلسفي حسبما استند إليه مروة. ولا سبيل لتبرير ما أنكره عليهم بافتراض أن الغلالة الغيبية التي اتشحت بها أدوات تعبيرهم - بحيث تجد فيها المادية كما المثالية ما يناسبها - قد حجبت عنه ما أنكر. فهو ذو نظرة فاحصة وذهن صحو في تحليل نصوصهم، فضلاً عن قوله عنهم: «الغلاف الروحاني في تحليل التفكير، ينبغي أن لا يخدعنا عن المضمون الحقيقي...». وإذا صدق استنتاجه أن مشكلة علاقة الجزئي

(٦٠) نزعات: ج ٢، ص ٣٩٠ - ٤٠٤.

بالكلي ظلت موصدة دونهم، فماذا يتبقى من إسهامهم في مسار العقلانية في الفكر العربي الإسلامي، وقد احتلوا فيه مفصلاً مركزياً وتقاطعاً رئيسياً، وناشدوا ذلك الفكر، مرموزاً له بمؤيديهم، أن لا يعادي علماً من العلوم، ولا يهجر كتاباً من الكتب، ولا يتعصب على مذهب من المذاهب! وبعد كل ذلك، فما زالت مسألة الروحي والنفسي والعقلي والبدني موضوع دراسات وبحث ومختبرات برغم المستويات المتقدمة التي ارتادها علم وظائف الأعضاء وعلم النفس وفروعهما في الجهاز العصبي المركزي وسلوك الإنسان^(٦١).

حشد مروءة مادة غزيرة منتقاة، أشبه بالقاطع الماركتوري لخريطة تشكل وتطور نظرية المعرفة في الفكر العربي الإسلامي. وتلتقط عين الطائر في تلك الخريطة ذرى وقمماً في التجريد الفلسفي، والتعميم العلمي، والتجريد المعرفي - اللغوي في صياغة ونحت واشتقاق المصطلحات والمفاهيم والمقولات، والمعاني والدلالات المستحدثة... مثال ذلك:

● ابن سينا ومراحل الإدراك العقلي النظري للكليات: مرحلة الاستعداد الفطري، مرحلة القوة الممكنة أو العقل بالملكة، مرحلة العقل بالفعل حيث حصول المعرفة واختزانها، مرحلة العقل المستفاد حيث استخدام المعرفة المختزنة...

● إخوان الصفا والتحليل التشريحي لوظائف الإحساس والعقل في عملية المعرفة، والضبط الدقيق للمصطلح اللغوي^(٦٢) - القوى

(٦١) يسرد قاموس المورد ٤٩ مصطلحاً ومعنى بالبادئة Psych المتحدرة من

اسم الأميرة التي أحبها كيوبد في الأساطير اليونانية.

(٦٢) في تقديم كتابه (قاموس التراث) يكتب هادي علوي: «مصطلحات =

الحسية: سامعة، باصرة، شاقة، ذائقة، لامسة... القوى
الحفكرة: الفكر والروية، التصور، الاعتبار، التركيب، التحليل،
الجمع، القياس، الفراسة، الزجر، التكهن، الخواطر، الإلهام،
قبول الوحي، تخيل المنامات... القوى الروحانية: متخيلة،
مفكرة، حافظة، ناطقة، صانعة...

● أبو بكر الرازي حامل لواء العقل والعقلانية، في مُحاجَّاته
الكلامية وتلاسناته الساخرة ضد السلفية: «الباري عز اسمه، إنما
أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة
غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه... وبه أدركنا الأمور الغامضة
البعيدة منا الخفية المستورة عنا... وبه وصلنا إلى معرفة الباري
عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا. وإذا كان هذا هو مقداره، أي
العقل، ومحله وخطره وجلالته، فحقيقة علينا أن لا نحطه عن رتبته
وننزله عن درجته، ولا نجعله، وهو الحاكم، محكوماً عليه، ولا،

= التراث مشوشة الحضور في أذهاننا، يختلط فهمنا لها بإسقاطات
معاصرة، منها الاستشراقي ومنها الأورو - مركزي، ومنها السلفي
العربي. فضلاً عن الانقطاع الذي يفصلنا عن عصور الإسلام بعصور
الايخانيين والمماليك والعثمانيين، مما يقتضينا للوصول إلى تراث
الإسلام أن ننفذ إليه من وراء تراث آخر قد يحمل اسمه لكن بمضمون
غير مماثل بالضرورة. إن الكشف عن قضايا التراث الأصل في مثل هذه
الحالة يشبه النظر إلى الأشياء بمنظار يغيّر لونها الطبيعي. فلكي لا
نخطيء النظر يلزمنا قدر من التحفظ والدقة. ومن لوازم ذلك فهم
المصطلحات وتخصيص الأسماء بمدلولاتها التاريخية... ويتناول
د. عبد الرحمن بدوي اشكالية المصطلحات في حديثه في (لقاءات)،
فيشير إلى الحاجة إلى معاجم للمفردات الاصطلاحية للفلاسفة مثل ابن
رشد وابن سينا والرازي والفارابي...

وهو الزمام، مزموماً... ولا، المتبوع، تابعاً. وبالسنة حداد يسلق ويصلى السلفيين فيصفهم بلحى التيوس، المتصدرين المجالس، يمزقون حناجرهم بالأكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان! والرازي بهذا الوصف والتشبيه لا يذهب بعيداً عن معنى: يتلون كتاب الله طياً لا يتجاوز حناجرهم: فالسلفيون قديماً وحديثاً لا يقبلون حقيقة موضوعية توصل إليها العقل الإنساني بغير طريقهم، ويتحزبون لتفسيرهم للنص أكثر من مضمون وجوهر النص، ومع الزمن يحل التفسير محل النص!

ثلاثة نماذج، يا لكثرة ما خضعت للمقارنة مع تطور الفلسفة والعلوم في غرب أوروبا، تباهاً سلبياً، كأن مضمونها الفلسفي والعلمي لا يتجلى إلا تحت إشعاع تلك المقارنة، ازدراء لمعاناة أهل العقل والعقلانيين في الفكر العربي الإسلامي في دروب المعرفة واقتحام تلك القمم، وفي غمار صراعات ومعارك ضارية: الصراع الذاتي لحل معضلات الواقع المتجدد المتحول على أرضية الإسلام، وصراع فرز المعرفة الدينية عن المعرفة الفلسفية، وفرز العلوم ومعارفها عن الدين وعن الفلسفة، وصراع التصدي لغلواء السلفية وحصرها المعرفة في مصدر وحيد ومرجعية النص.

مغالة أن يُطلب من مبحث مروّة إنجاز ما يجب أن يتوفر عليه ويتفرغ له جيل كامل من البحاث والدارسين للفلسفة العربية الإسلامية؛ كيلا تختزل الفلسفة في تاريخ الفلسفة، ويتجمد المنهج عند حالة تخطتها ثورة العلم، فيصاب بما أصيب به منطق أرسطو على يد المحافظين، أو ينكفىء وينتصب على رأسه، في عصر عربي إسلامي مضطرب، يعز فيه التركيز ويقل فيه الاستغراق؛ أشبه بحال هيجل في مغيب حياته، وقد اقتحمت صومعة تأملاته

رياح ثورة ١٨٣٠ في فرنسا، فاهتزت تركيبات نسقه التي أودعها الروح المطلق والعقل المطلق والحقيقة المطلقة، فكتب لصديق له يشكو دهره: «أحقاً أصبحنا في فترة مضطربة من البلبلة السياسية؟ أما من مكان هادئ من أجل لحظات صمت بلا انفعال، لاستخلاص معرفة تأملية خالصة؟».

الفكر العربي الإسلامي فكر الأزمان العاصفة. ازدهرت مدارسه وتألقت عطاؤه في بؤرة التوتر لحقل التحولات المعنوية، والسياسية العسكرية، والاجتماعية الاقتصادية، والإثنية الثقافية، الكونية المدى والطابع. وعندما أُطبق عليه زمان الهدوء غير المنفصل، من هولاء إلى خلفاء وأئمة الباب العالي وفقهاء البلاط، ذُبل وخبا؛ وتحايل على الحياة متطفلاً على رواء ذلك العطاء، فأهلكه تفتيتاً وتقطيع أوصال - مختصرات وحواشي وشروح وتعليقات وتفسير التفسير! ومشى مكباً على وجهه الكالْح حتى وصل مفترق الطرق ومنحنى الخيار الصعب بعد غزو الوافد الأوروبي: فركبته حيرة الازدواجية في مصدر الثقافة - فتشكلت صيغة جديدة للمعضلة القديمة أمام الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة، في زمن عاصف مضطرب!

الأيدولوجيا...

اقتحمت بضع مصطلحات حرمة اللغة العربية، وهي نشاز على تذوق جرس الكلمة حين تُنطق، ركيكة على انسياب الحروف حين تُكتب، مثل الميتافيزيقا وأخواتها، وكبراهن الأيدولوجيا. وكلا المصطلحين ينتظم حروفاً استقبح العرب تواترها وتجاورها في الكلمة. وتزداد قتامة حين تُعصر في قوالب الصرف قسراً، كقولهم: أدلجة الفنون، والجماهير المؤدلجة. ويشير الحفيظة أن المصطلح الأول صكة من لم يبدع جوهره، واكتسب الثاني دلالات غير المعنى الذي قصده وقيده من ابتدعه^(٦٣). وصار للمصطلحين شيوع وذيوع في الفلسفة والإنسانيات والخطاب السياسي بمعان وظلال عديدة. وبما يشابه أثر وفاعلية قانون قريشام، انحسرت الفلسفة وسادت الأيدولوجيا، فنشأ خلل يتعدى التداخل والخلط بين مفهوم أو مصطلح وآخر، ليطال المنهج ونظرية المعرفة.

(٦٣) استخدم أرسطو مصطلح «ما بعد الطبيعة»، لكن جامع ومصنف أعماله، أندرونيكس الروديسي (٧٠ ق.م.) استخدم المصطلح المركب: ميتا: بمعنى ما بعد وفيزيكا: بمعنى الطبيعة - وقد يكون المعادل العربي: عالم الغيب، أو الغيبات.

لا تشريب على أسلوب مروءة في التعامل مع المصطلحات والمفاهيم والمقولات. فقد ظل حريصاً على حفظ المسافة، وأسهب في شرح وتوضيح ما قد يثير اللبس في الفلسفة والنظرية والأيدولوجيا. وكثيراً ما طرح رؤيته في دلالة مقولة أو مفهوم - كان حاطب ليل في أدغال المعرفة. يقول: «الفلسفة بطبيعتها شكل أيدولوجي بقدر كونها أجد الأشكال العليا للوعي الاجتماعي. فقد كان المعنى الحقيقي لتغيير الفكر الفلسفي مكانه التابع، أي لعلم الكلام والفكر المعتزلي، ليتخذ مكانه المستقل، هو تأهيله لتحقيق التغيير الأيدولوجي الناضجة ظروفه آنشد... إذ كان، أي الفكر الفلسفي، هو شكل الوعي الاجتماعي الأكثر نضجاً المؤهل لأداء هذه المهمة، أي مهمة الصياغة النظرية المعبرة عن اتجاه الظروف التاريخية نحو خلق أيدولوجية جديدة للمجتمع العربي الإسلامي»^(٦٤). في هذه الفقرة، وضوح عام حول معنى فلسفة، نظرية، أيدولوجيا، لا خلاف عليه في أن تستند نظرية ما إلى فلسفة ما، أو أن تعبر نظرية ما تعبيراً علمياً عن الأيدولوجيا أو شكل من أشكال مكوناتها. لكن ما هي الأيدولوجيا، وعمّ تعبر، وما يعني تعبير أن الفلسفة بطبيعتها شكل أيدولوجي؟ وإذا صح وصف أيدولوجيا ما أنها علمية، فما حاجتها لنظرية تعبر عنها؟ علم يعبر عن علم؟ حشو، لغو، Tautology؟

ابتدع مصطلح أيدولوجيا المفكر الفرنسي دوتراس (١٧٥٤ - ١٨٣٦) من idea الفكرة، واللاحقة ology الدالة على العلم، وقصد بالمصطلح وقيد معناه في: «العلم الذي يدرس الأفكار بالمعنى الواسع للكلمة، أي مجمل واقعات الوعي من حيث

(٦٤) نزعات: ج ٢، ص ٢٠٣.

صفاتها وقوانينها وعلاقاتها بالعلائم التي تمثلها، سيما أصلها»^(٦٥). وكان دافعه لتأسيس ذلك العلم ما فجرته الثورة الفرنسية (١٧٨٩) : من أفكار وشعارات ومبادئ وبرامج وتجليات للوعي . فسعى لاستقصاء الأصل والجذر لتلك الأفكار، أو بحسب تعبيره، أصل واقعات الوعي وصفاتها وقوانينها وعلاقاتها بعلائمها - أي البحث في ظاهرة الأفكار لتأسيس علم الأفكار وسواء أفلح دوتراس في مسعاه أم أحبط، فإن المصطلح حاصرته تناقضات وأحاطت به إشكاليات قبل أن يُقلع . وزادته غموضاً التوضيحات التي ساقها صاحبه، كقوله : «ثمة علمان ليسا مختلفين فحسب، بل متعارضان، يبالغ بعض الناس في الإصرار على الخلط بينهما، وهما الميتافيزيقا الحديثة والايديولوجيا» . وربما كان هذا التوضيح إرهاباً من إرهابات تشكل الفلسفة الوضعية، بعد انفصال العلوم تباعاً عن الفلسفة، وأقول الشكل التقليدي للفلسفة وتنازلها عن منصة علم العلوم، ومن ثم رؤية الوضعية - Positivism - في نهاية وظيفة الفلسفة التأملية

توالت بعد دوتراس تعريفات للمصطلح، بعضها متقارب وآخر متباعد وبمضمون مغاير . فالايديولوجيا عند مان دوبريان، أحد معاصريه : «تخلق في أجواء كافة العلوم، لأن العلوم لا تتألف إلا من أفكارنا ومن مختلف علاقات هذه الأفكار»، ويضفي عليها وظيفة المرشد والدليل . وهي عند دوركهيم : «بدل ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، نكتفي إذ ذاك، بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر - أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول

(٦٥) الموسوعة : ص ١٥٩ - ١٦٨، ومنها مقتطفات مان دوبيران، ودروكهيم، وج . مونرو، وامانويل مونييه، وغبريل مرسيل .

الحقائق الواقعة، لا نعود نصوغ سوى علم ايدولوجي».

هذه تعريفات ثلاثة موجبة للايدولوجيا، وتورد الموسوعة تعريفات ثلاث سالبة مثل تعريف ج. مونرو: «الايدولوجيا عرض ذهني يلبي طلباً شعورياً، كل شيء يجري كما لو ان الايدولوجيا مصنوعة سلفاً لتلبية بعض الحاجات الاجتماعية... كما هو شأن المنتجات الصناعية التي تلبي بعض الحاجات الاقتصادية... الايدولوجيا هي المعادل الوظيفي للأسطورة... نسبة الايدولوجيا إلى الفلسفة مشابهة للنسبة بين التبسيط العلمي والعلم... إحدى الصفات الأساسية للايدولوجيات أنها صالحة للاستعمال... فالايديولوجيات بالذات، مرشحة منذ ولادتها لتمثل دور اللافتة التي تغطي البضاعة». ويعرفها غبريل مارسيل بقوله: «تَنزَع الايدولوجيا من طبعها إلى أن تصبح دعائية، أي عملية نقل آلي لصيغ ممغنطة بشحنة، هي في جوهرها شحنة حاقدة...» ويعرفها كارل ياسبري: «الايدولوجيا تركيب من الأفكار والتصورات التي تبدو بنظر صاحبها بمثابة تفسير للعالم، أو لوصفه الخاص، يمثل الحقيقة المطلقة، لكن بشكل وهم يبرر نفسه ويغطيها ويهرب من ظله، بطريقة أو بأخرى، حسبما يقتضي صالحه...».

بصرف النظر عما آلت إليه نوايا دوتراس في تأسيس علم للأفكار، والأثر الذي خلفه من أوردت الموسوعة تعريفاتهم في ميدان علم الاجتماع والفلسفة، فيمكن رصد ثلاث ملاحظات:

● نشأ مصطلح الايدولوجيا في فترة احتدام أزمة الفلسفة في شكلها التقليدي الكلاسيكي، وتسرب العلوم الدقيقة والإنسانية من تحت عباءتها، وتعدد المشارب والموارد الفكرية في صياغة شكل جديد للفلسفة، بما في ذلك نفي ضرورتها.

● منذ نشأته، لازمت المصطلح سمة التسيب في دائرة البحث ونسق المواضيع وآليات المنهج، فسقطت عنه صفة العلم، وسقط في معيار واختبار العلم.

● استخدام علم من العلوم الدقيقة أو الإنسانية للمصطلح، لا يخرج ولا يختلف عن استخدامه أي مصطلح آخر استخداماً علمياً، في سياق علمي، ومن ثم لا يضيف عليه صفة العلم - تماماً كاستخدام علم من العلوم مصطلح الأسطورة أو الأخيلة أو العنقاء.

هكذا نشأ المصطلح وتشكلت قسماته وشخصيته وتباينت فيه وجهات النظر، وحارت البرية فيه أو كادت، وصاغت مضمونه في تعريفات متنافية، قبل ماركس والماركسية. وعندما استخدمه ماركس وإنجلز، لم يخرجاه عن التباين والتنافي، ولم ينفثا في مدلوله أو ما يدل عليه روح العلم. استخدماه في سياق بلورة وصياغة المفهوم المادي للتاريخ والنظرية العلمية للاشتراكية، ولم يسبغا عليه وظيفة البديل أو المعادل أو المرادف للنظرية أو للفلسفة. تعاملوا معه على حاله، كما هو، بمعناه السائد في منتصف القرن التاسع عشر، أي عالم الأفكار، أو مجمل بنية الوعي وأشكاله المختلفة، السياسية، الحقوقية، الدينية، الفنية، الفلسفية، الأخلاقية...

أما دراسة وتحليل بنية الوعي وأشكاله وتقييمها والحكم عليها، فتلك وظيفة العلم، ومن هنا الفقرة الواسعة التداول في الأدبيات الماركسية والأدبيات المناقضة لها وتلك الناقدة لها: «لا نستطيع أن نحكم على عصر من العصور استناداً إلى وعيه بذاته، أكثر مما نستطيع الحكم على فرد من الأفراد استناداً إلى وعيه بذاته...» من مقدمة ماركس لمؤلفه (انتقاد الاقتصاد السياسي ١٨٥٩). ومن هنا

أيضاً الفقرة التي لا تقل تداولاً في سوق النصوص واصطلياد مشتهر للمقتطفات: «الايديولوجيا وعي زائف...» من أول مؤلف مشترك لماركس وإنجلز، طرحا فيه أول عرض شامل للمفهوم المادي للتاريخ (الايديولوجيا الألمانية - ١٨٤٥ - ١٨٤٦). وعلى هذه الخلفية يجوز التحفظ على الأسلوب الجبري في الصياغة المدرسية الطابع التي ربط بها مروة المادية الديالكتيكية، بالماركسية، بالتعبير عن ايديولوجيا البروليتاريا: «المادية الديالكتيكية - هذا هو الشكل الأخير للمادية، تاريخياً حتى مرحلتنا الحاضرة - هي الماركسية معبرة عن ايديولوجية البروليتارية»^(٦٦)، هذه صيغة أنسب للتعبير عن موقف سياسي في خطاب سياسي، لكنها قاصرة عن إضافة معرفة أو إلغاء ضوء على جانب من القضية موضوع البحث، ومتدنية عن صياغات أعمق مضموناً عالج بها ذات الفكرة نظرياً وفلسفياً.

العلم، لا سواه، يؤدي مهمة تمييز وتحليل الوقائع الذهنية، علاقاتها بالوقائع الاجتماعية تناقضاتها الواقعية: «والأشكال الايديولوجية التي يعي بها الناس تلك الوقائع وعلاقاتها وتناقضاتها، ويخوضون صراع حسمها حتى منتهى غاياته»^(٦٧). في هذه الفقرة يحفظ ماركس للعلم مكانته ومهمته ووظيفته. ولو كانت الايديولوجيا علماً، أو مشروع علم، أو علمية الطابع، لما احتاجت

(٦٦) نزعات: ج ١، ص ٣٥.

Marx - Engels: Selected: one volume, progress, Moscow, (٦٧) 1986, preface to critique... P.182.

كان ماركس وإنجلز مطلعين على أفكار دوتراس، كما تشير مقتطفات من كتاباته وأفكاره الاقتصادية في (رأس المال) الجزء الأول، وفي (الأعمال الكاملة) الأجزاء ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٢٠.

علمائهم يميزون ويحلل! وفقرة لا يلزمها تعليق، وردت في خطاب إنجلز في تأبين ماركس: «اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ الإنساني، حقيقة بسيطة، أخفها حتى الآن أعشاب الايديولوجيا الكثيفة...»^(٦٨)، وعلى هذا المنوال وفي اتساق مضطرد منهجياً ونظرياً، تعامل ماركس وإنجلز مع مصطلح الايديولوجيا.

ففي مؤلفهما (الايديولوجيا الألمانية) أسسا طريقتهما في استنباط علاقة الوعي وأشكاله المتنوعة بالقاعدة الاجتماعية، عبر الملاحظة والدراسة العيانية في كل حالة، دون تخمين أو غموض مبهم؛ وصاغاً المفهوم المادي للتاريخ في مواجهة: «المفهوم الايديولوجي للفلسفة الألمانية...»، حسب تعبير ماركس فيما بعد، حيث كانت الايديولوجيا في مجملها - المانية وغير المانية - تختزل تاريخ الإنسان إما في مفهوم شائه لذلك التاريخ، أو تعتمد إلى تجريده تجريداً خالصاً. وطرحا في هذا المؤلف أيضاً استنتاجهما - الذي قد يفسر لاحقاً الخلط الذي شاب المصطلح وأضفى عليه قسراً وزيفاً صفة العلم - بأن كل طبقة جديدة تفرض نفسها محل طبقة كانت تحكم قبلها، تضطر، ولا شيء سوى تحقيق هدفها، أن تصوّر مصلحتها على أنها المصلحة العامة، المشتركة، لكل أفراد المجتمع، فتضفي على أفكارها طابع الشمول، وتصورها على أنها الأفكار الوحيدة المعقولة، وذات المصادقية الشاملة. وفي سياق هذا الاستنتاج أشارا إلى ما يميز مهمة الفلاسفة والمفكرين عن مهمة الايديولوجيين الذين يصوغون ويشكلون أوهام الطبقة عن ذاتها ويصورون مصلحتها على أنها المصلحة العامة، ويلصقون بأفكارها سمة الشمول والمعقولة...

(٦٨) Ibid, P.429

قد تثار ملاحظة مؤاها أن مؤلف (الايديولوجيا الألمانية)، بوصفه أول طرح شامل للمفهوم المادي للتاريخ، حوى في بعض فقراته صياغات مختلفة وغير مكتملة لفكرة أو مفهوم - مثال علاقات التواصل أو التعامل التي تطورت في المؤلفات اللاحقة إلى علاقات الانتاج... وهذا صحيح. لكن مصطلح الايديولوجيا بقي على حاله، ولم يتبدل استخدامه، ولم يتحول إلى علم أو ذي طابع علمي، بل ازداد وضوحاً كوعي زائف، أحادي الجانب، لا يستوعب الواقع الاجتماعي في شمول، ويتداخل مع الوعي الموروث، ومؤثرات الوعي السائد في الفترة التاريخية المعنية... وهذا ما يزداد وضوحه جلاءً بالشواهد التالية:

● انتقد إنجلز قصور فلسفة التاريخ كما عبر عنها هيغل، الذي أكد أن الدوافع المباشرة المحركة للقادة والأبطال صانعي التاريخ، ليست الأسباب الأساسية لأحداث التاريخ، إذ تكمن خلفها دوافع أكبر يتوجب اكتشافها. ويقول إنجلز في انتقاده لفلسفة تاريخ هيغل: «لكنها لا تبحث عن تلك الدوافع في التاريخ نفسه، بل تستوردها من خارج، من الأيديولوجيا الفلسفية وتسربها للتاريخ»^(٦٩). ثم يواصل إنجلز تحليله فيتناول الدوافع التي تحرك الجماهير وقادتها، وانعكاس تلك الدوافع بصورة واضحة أو غير واضحة، مباشرة أو غير مباشرة في أشكال ايديولوجية أو ربما أشكال مفخمة مبجلة.

● يواصل إنجلز مؤكداً أن الايديولوجيا، ما أن تنشأ، تتطور في صلة وثيقة مع مجمل المفاهيم المعطاة وتواصل تطورها، وإلا لما كانت ايديولوجيا، فهي تتعامل مع الأفكار وكأنها كينونات مستقلة

تتطور باستقلال ذاتي ، وخاضعة لقوانينها الخاصة وحسب . أما حقيقة أن الظروف المادية التي يعيشها أولئك الأشخاص الذين تتشكل هذه الأفكار في أذهانهم ، هي التي تقرر في نهاية الأمر مجرى ذلك التشكل ، فإن تلك الحقيقة تبقى بالضرورة غير مُدركة لأولئك الأشخاص ، إذ أنهم لو أدركوها لكان ذلك بمثابة النهاية لكل الايديولوجيا .

● في رسالة إنجلز إلى شميدت (٢٧ / ١٠ / ١٨٩٠) يصف «الوضع المقلوب رأساً على عقب ، الناشئ عن تعامل رجل القانون مع المبادئ الحقوقية كفرضيات مسبقة تمثل الأصل للعلاقات الاقتصادية وليس مجرد التعبير عنها ، وأنه طالما ظل هذا التعامل غير مُدرك ، فهو نظرة عامة ايديولوجية» (٧٠) .

● ويواصل إنجلز في رسالته إلى ميهرنج (١٤ / ٧ / ١٨٩٣) فيقول : «ان الايديولوجيا عملية ذهنية ، ينجزها مفكر ما بوعي ، لكن بوعي زائف . وتبقى حقيقة القوى المحركة التي تدفعه ، مجهولة بالنسبة له ، وإلا لما كانت عملية ذهنية ايديولوجية» (٧١) .

مع ف . أ . لينين بدأ التداخل والخلط بين مصطلح الايديولوجيا والنظرية ، دون مسوغ أو تعليل يبيح التداخل والتطابق أو يبرره نظرياً . وأصبح هذا الخلط والتداخل ، بقصد أو بغيره ، مدخلاً فيما بعد لإحلال الايديولوجية محل النظرية ، وسيادة الأحكام الايديولوجية ، بديلاً عن الأحكام المستندة إلى الدراسة والملاحظة ووفق المنهج الديالكتيكي ، والخاضعة لمحك الممارسة - شأن

Ibid, P.687. (٧٠)

Ibid, P.689. (٧١)

الأحكام النظرية خصوصاً والأحكام العلمية عموماً. ولهذا يظل تعامل ماركس وإنجلز مع مصطلح الايديولوجيا وأسلوبهما في استخدامه، هو التعامل الصحيح والاستخدام المناسب.

تتزامن نماذج وأمثلة التداخل والخلط منذ مؤلفات لينين الأولى. لكن أوسعها انتشاراً هي الصياغات الواردة في مؤلفه: (ما العمل؟) (٧٢) ١٩٠٢ - ١٩٠٣).

* يستشهد لينين بفكرة إنجلز عن الميادين أو المجالات الثلاثة لصراع الطبقة العاملة: الاقتصادي، السياسي، النظري.

* يصوغ لينين مبدأه النظري المنهجي: لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية.

* يؤسس لينين استنتاجه النظري الهام عن أن الحركة العمالية لا تفرز بجهداها الخاص سوى وعي نقابي وحسب، ويدعم استنتاجه بفقرة من كاوتسكي - ذي الوزن والنفوذ في الحركة الاشتراكية في ذلك الوقت - يقول فيها إن حركة الطبقة العاملة والفكر الاشتراكي ينشآن جنباً إلى جنب - متجاورين لا ممزجين - وأن لكل منهما ظروف نشأته الخاصة والمختلفة، ولا يتولد أحدهما عن الآخر. فالوعي الاشتراكي أو الفكر الاشتراكي ينشأ على قاعدة المعرفة العلمية العميقة، ثم يدخل هذا الوعي إلى صفوف الطبقة العاملة من خارجها. ويستكمل لينين استنتاجه بتأكيد خطأ من يتصورون أن الحركة العمالية يمكن أن تصل تلقائياً للوعي الاشتراكي، وبناء عليه تأكيد أهمية وضرورة دور الحزب السياسي للطبقة العاملة، ومهمة ودور ذلك

V.I\ Lenin: Collected Works, Progress, Moscow, 1986. (٧٢)

Vol 5, P. 369, 371, 375, 383.

الحزب في إدخال الوعي الاشتراكي لصفوف الطبقة .
* وفي غمرة صراع لينين دفاعاً عن مبدأ ضرورة الحزب للطبقة العاملة، ومهمة الحزب في نشر الوعي الاشتراكي وسط الطبقة، باعتبار أن الطبقة العاملة لا تفرز وعياً غير الوعي النقابي، ولن تصل تلقائياً للوعي الاشتراكي، في غمرة هذا الصراع، صاغ لينين فكرته الشهيرة: إما ايدولوجيا برجوازية أو ايدولوجيا اشتراكية، لأن الإنسانية لم تخلق ايدولوجيا ثالثة .

هكذا بدأ التداخل والخلط: ايدولوجيا برجوازية، أو ايدولوجيا اشتراكية! فإذا كان المقصود بالایدولوجيا البرجوازية مجمل الأفكار السائدة وأشكال الوعي السائد في المجتمع الرأسمالي حيث السيادة للبرجوازية، وكل طبقة سائدة تسود بالضرورة أفكارها وتصوراتها المعبرة عن معالمها، فإن المقابل لها في الجانب الآخر، هو ايدولوجيا الطبقة العاملة بأفكارها وأشكال وعيها كطبقة مضطهدة مستغلة - ولا تخرج أفكارها وأشكال وعيها عن الوعي النقابي - أي دوافعها الطبقية الغريزية والعفوية التي تدفعها للاحتجاج والاضراب لانتزاع حقوقها وتحسين أوضاعها في إطار النظام الرأسمالي وسيادة البرجوازية. وهذا وعي تلقائي توصلت إليه الطبقة العاملة قبل أن يتبلور الفكر الاشتراكي أو تتكون الأحزاب الاشتراكية، ودورها في نقل الوعي الاشتراكي للحركة العمالية لتدرك دورها السياسي، وجوهر الاستغلال الرأسمالي، وحتمية الثورة، وآفاق نظام اشتراكي جديد. وتواصل التداخل ليشكل الصيغة الإطلاقية التي تحتمل أكثر من تفسير، أي كون الإنسانية لم تخلق ايدولوجية ثالثة. فقد يصح التجريد العام عن أنه في صراع البرجوازية والطبقة العاملة بوصفهما الطبقتين الأساسيتين في

المجتمع الرأسمالي المتطور، تدور المعركة في مسارها العام بحيث يحسم الأمر في النهاية لهذه الايديولوجية أو تلك. لكن في واقع المجتمعات، خلقت الإنسانية أكثر من ايديولوجية ثالثة، وبذل لينين جهداً ووقتاً غير قليل في التعرف على تلك الايديولوجيات والصراع ضدها: ايديولوجيا الإقطاع وشبه الإقطاع، ايديولوجيا البرجوازية الصغيرة وشرائحها وفئاتها وجماعاتها... إلخ. وامتد التداخل والخلط لفكرة إنجلز، وأسلوبه السليم المتسق في استخدام المصطلح، فأصبحت مجالات وميادين صراع الطبقة العاملة، الاقتصادي، السياسي، الايديولوجي، بعد أن كانت النظري في فكرة إنجلز!

وعلى خطى لينين اتخذ الخلط والتداخل طابعاً «علمياً» في الأدبيات السوفييتية، الرسمية وغير الرسمية، إلا ما ندر، كما يتجلى في الأمثلة التالية:

● في المقدمة للأعمال الكاملة لماركس وإنجلز، ترد الفقرات التالية: «الأعمال كيان متكامل لوجهة نظر فلسفية اقتصادية سياسية اجتماعية... ايديولوجيا الشيوعية... تسليح الطبقة العاملة بالايديولوجيا العلمية...».

● وفي القاموس الفلسفي، تعريف الايديولوجيا: «نسق آراء وأفكار سياسية وقانونية وأخلاقية وجمالية ودينية وفلسفية... الايديولوجيا جزء من البناء الفوقي... وقد تكون الايديولوجيا علمية أو غير علمية، انعكاساً زائفاً أو صادقاً للواقع. فمصالح الطبقات الرجعية تغذي ايديولوجيا زائفة. بينما مصالح الطبقات التقدمية الثورية تساعد على تشكيل ايديولوجيا علمية... الماركسية اللينينية ايديولوجيا علمية حقاً...»

● يتبنى عالما الفلسفة، الأكاديميان: اوزيرمان، وبوغومولوف، التعريف الذي صاغه العالم فيدوسييف: «نعني بالايديولوجيا منظومة مفاهيم معممة عن الكون في شموله وعن العمليات الطبيعية والاجتماعية فيه، وعن موقف الإنسان تجاه الواقع المحيط...» (٧٣).

● وفي تعريف أ. راكيتوف، الايديولوجيا: «مجمل المذاهب والنظريات والتقييمات المتعلقة بظواهرات شؤون المجتمع، منطلقة من وجهة نظر طبقة ما، تعبر عن مصالحها وأهدافها الأساسية، وتهدف إلى تدعيم موقعها الاجتماعي...» (٧٤).

● يقدم ك. نكلاييف رؤية مغايرة نسبياً في تعريف الايديولوجيا وفي تفسير أسباب استخدام لينين للمصطلح بتداخل وخلط مع النظرية: «السمة المميزة للايديولوجيا تكمن في أنها توحد مفاهيم حول الطبيعة والمجتمع والفرد في كل واحد... أما كيف توحيدها فذلك أمر آخر، إذ ليس من الضروري أن يتم التوحيد بأسلوب علمي...» وينفي نكلاييف عن الايديولوجيا أن تكون نظرة عامة للكون، لكنها تعتمد على هذه النظرة الكونية أو تلك... أما تفسيره للخلط والتداخل، فمرده برأيه إلى ما استجد من ظروف مواتية لنشر الفكر الماركسي والوعي الاشتراكي على نطاق واسع،

T.I.Oirzerman : Bogomolov: Principles of the theory of historical process in philosophy, progress: Moscow: 1987, P. 42 -

43.

A.Rakitov: Principles of philosophy: «Progress, Moscow, (٧٤) 1989, p. 16 - 17.

وحدة الصراع الاجتماعي والفكري . . . وهذا تبرير أكثر منه تفسيراً
أو حجة (٧٥).

● في الوثيقة البرامجية الصادرة عن المؤتمر الثامن والعشرين
للحزب الشيوعي السوفييتي (يوليو ١٩٩٠) تمايز واضح بين
مصطلح الايديولوجيا والنظرية، مضمن في مهام نشاط الحزب في
الجهة النظرية، والجهة الايديولوجية: «في الجهة النظرية:
تأسيساً على التحليل العلمي للمؤشرات الموضوعية للتطور
الاجتماعي، والتقدير النظري لأفاق ذلك التطور، مع الأخذ بعين
الاعتبار مصالح الجماعات الاجتماعية المختلفة، يصوغ الحزب
استراتيجية وتكتيك تجديد الاشتراكية إلى جانب البرامج
الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها» . . . «في الجهة
الايديولوجية، يدافع الحزب عن نظريته العامة للكون، وقيمه
الأخلاقية، وبشر بأهداف وسياسات برامجه، ويجذب المواطنين
إلى جانبه وإلى صفوفه».

خلاصة القول:

● نشأ مصطلح الايديولوجيا على يد دوتراس في القرن التاسع
عشر بمضمون دلالات قيدها من نحتة، وأضفى عليه بعض
معاصريه ومن أتى بعده مضامين ودلالات فيها المتقارب وفيها
المتباعد، فيها الموجب وفيها السالب.

● تعامل ماركس وإنجلز، كغيرهما من مفكري ذلك العصر،
مع المصطلح كما هو، وبالمعنى والدلالات المتعارف عليهما، وفي

نسق الفلسفة أو النظرية التي ينطلق منها كل مفكر. أما الحكم على صحة تعامل واستخدام ماركس وانجلز أو أي مفكر آخر للمصطلح، فلا يتأسس على حيثيات ومقدمات معطاة مسبقاً، أو على تعصب مذهبي، إنما على إخضاعه وامتحانه واختباره وفق المواصفات والمعايير الموضوعية، المنهجية العامة، وتلك الخاصة بكل علم حسب طبيعة ودائرة بحثه. . . . وعلى ذات المواصفات والمعايير يستند الاستنتاج حول التداخل والخلط في تعامل لينين واستخدامه للمصطلح - وليس للمفاضلة نزعة إرادية ذاتية.

وارد أن ينشأ في مسار الفكر، مصطلح أو مفهوم أو مقولة بمضمون ودلالة معينة، في علوم دقيقة أو اجتماعية، ثم تكتسب مضموناً مغايراً ودلالات جديدة. وقد يستعين مفكر، ويستعير مفكر آخر مصطلحاً أو مفهوماً ويضفي عليه دلالات بعينها أو يوظفه توظيفاً قاصداً، بغرض تركيب وإنتاج معرفة جديدة، معرفة مضافة - ويشرح، بالطبع، ويسوّغ لماذا وكيف. وليس مستبعداً أن تتباين وتنوع مقاصد استخدام مصطلح ما أو مفهوم ما، من علم لآخر، من لغة لأخرى - مثال مفهوم Praxis. لكن هذا يختلف عن التداخل والخلط. وهذه قضية لا تفيد معها المبارزة بالنصوص. فالنصوص ذاتها كتلخيص أو تعميم لحقيقة أو ظاهرة موضوعية، يجب أن تخضع للتحليل والتقييم بالمواصفات والمعايير الموضوعية. فالواقع الموضوعي يتغير، يتجدد، وأحياناً ينتكس، فتتغير وتتجدد، وأحياناً تراجع ذاتها، الأفكار التي تعبر عن ذلك الواقع. أما المبارزة بالنصوص، فإنها عقيمة، لا تَبْرِقُ معرفة جديدة، إنما تنثر شظايا هوامش وإعادة صياغة في حلبة النصوص - لا تبارحها، ولا تضيف إليها.

على أن المقتطفات المستقاة من الأدبيات السوفيتية، كمشتقات عن لينين، تتباين في مداخل التعامل مع المصطلح - بعضها يعتبر الماركسية، كفلسفة، كوجهة نظر فلسفية اقتصادية سياسية اجتماعية شاملة، هي ايديولوجيا الشيوعية، والايديولوجيا العلمية فوق ذلك! وهذه مفارقة منطقية خاطئة في مقدماتها ونتائجها. فربما اقتربت من الصواب، من العقل والعقلانية، لو أنها اعتبرت الماركسية هي التعبير العلمي، عن تصورات وأفكار وأحاسيس وأحلام وأوهام وتطلعات الطبقة العاملة عن ذاتها، عن وعيها بذاتها، وأن التعبير العلمي يتجاوز محدودية عناصر وعوامل الزيف في ذلك الوعي الذاتي العفوي التلقائي: المشوب بالشائبه من الوعي السائد والموروث!. ويقدم القاموس الفلسفي، صورة ركيكة مهتزة تخلط بين الايديولوجيا والفلسفة. ثم يسرد ما يعتبره مكونات الايديولوجيا، فإذا بهما مجمل التركيب العلوي SuperStructure - وليته استقر على اعتبار الايديولوجيا هي مجمل التركيب العلوي، لكان أقرب إلى معنى المصطلح، لكنه عاد واعتبرها جزءاً من التركيب العلوي، دون أن يوضح الجزء المتبقي. ثم واصل اضطرابه فزج بالمصطلح في ثنائية هو في غنى عنها، بقوله: قد تكون انعكاساً صادقاً أو زائفاً للواقع حسب مصالح الطبقات، فهو وعي زائف عبر موشور مصالح الطبقات الرجعية، وهو انعكاس صادق، يساعد على تشكيل ايديولوجية علمية، عبر موشور الطبقات الثورية التقدمية. ! ومع اهتزاز صيغة تعريف الايديولوجيا، تهتز مصداقية القاموس الفلسفي وجدواه العلمية -... لا جديد في تعريف فيدوسييف الذي يتبناه أوزيرمان وبوغومولوف - رغم وزن العلماء الثلاثة في الفلسفة والعلوم الاجتماعية السوفيتية - فالتعريف يطابق بين الايديولوجيا والفلسفة... على أن هناك بعض لحظات مغايرة في تعريف

راكيتوف وتعريف نكلاييف - إذ يدخل الأول وجهة نظر طبقة ما في تشكيل الايديولوجيا، وينفي الثاني عنها صفة النظرة الكونية الشاملة، ينفي عنها صفة الفلسفة، ويثبت احتمال أن لا توحيد المفاهيم بطريقة علمية - أي ان صفة العلمية ليست ملازمة للايديولوجيا. . . ومن لحظات مغايرة إلى تمايز واضح بين النظرية ومصطلح الايديولوجيا في الوثيقة البرامجية للحزب في المؤتمر. وهذا اقتراب من التعامل السليم مع المصطلح كما استخدمه ماركس وإنجلز، وإن صاغته الوثيقة في صيغة أقرب إلى مفهوم «الدعوة» في الفكر العربي الإسلامي - الدعوة بشقيها: السياسي الدعائي لإقناع المواطنين بما يطرحه الحزب، وشقها الحركي التنظيمي لتحشيد المواطنين وتجنيد أعضاء جدد. . . وبذلك تستعيد المفاهيم والمصطلحات دلالتها في إحدى الوثائق الرسمية السوفيتية مؤخراً: فللحزب فلسفة أو نظرة عامة للكون، وله نظرية كدليل ومرشد، وله دعوة يبشر بها.

رغم الاقتراب والتباين، يتبلور تعامل خاص مع مصطلح الايديولوجيا في الأدبيات السوفيتية استمدته من التداخل والخلط عند لينين. وهو شبيه بتعامل آخر بدأ مع لينين وساد الأدبيات السوفيتية، ألا وهو مفهوم «حزبية الفلسفة»، بعد دلالة العامة عند هيغل الذي استخدمه بمعنى انحياز الفلسفة - Partiality/ impartiality - وشرح هيغل استخدامه بمثالين: القاضي والمؤرخ. فالقاضي عموماً محايد بين طرفي الخصومة، أو طرفي التناقض فلسفياً - لكنه منحاز للحق والعدل، ويصدر حكمه في فض الخصومة أو حل التناقض منحازاً للحق وللعادل. والمؤرخ المحايد، الذي يعتبر نفسه في موقع التلقي البحث، ليس

سلبياً عندما يبدأ ممارسة قدراته الفكرية، فهو يأتي ومعه مقولاته ومفاهيمه ويرى الظواهرات من خلالها كوسائط.

ربما كان لإضفاء صيغة العلم قسراً على الايديولوجيا، وإحلالها محل النظرية، وشحنها بوظيفة تبشيرية، قسطوا فر من تشكيل ما يسمى بالنظرة الإزدرائية للايديولوجيا واحتجاج أي مفكر جاد إذا ما وُصف بالأيديولوجي، صرف النظر عن انتمائه الفلسفي. ولا يخرج من هذا الطريق ذي الاتجاه الواحد، إلا بالعودة للمعنى الذي حمله المصطلح منذ نشأته، وإلغاء طرفي المعادلة المتفجرة، التبشير - الإزدراء، كيما تتسق دلالات المفاهيم والمقولات والمصطلحات.

في هذه الوجهة، كان أحد المبادرين، المفكر الفرنسي لويس ألتوسير في مؤلفاته - المترجمة للإنجليزية - (من أجل ماركس) و(قراءة ثانية لرأس المال) و(لينين والفلسفة).

● يقول ألتوسير: «ليس وارداً هنا صوغ تعريف متكامل للايديولوجيا، إنما مجرد مشروع تعريف». ثم يرسم الخطوط العامة لذلك المشروع في نسق صارم المنطق من المزاعم والأخيلة والتصورات والأساطير والأفكار والمفاهيم - حسب الظروف - ذات وجود تاريخي وذات دور تاريخي في مجتمع ما... تتمايز الايديولوجيا عن العلم بأن وظيفتها السياسية الاجتماعية تفوق وظيفتها النظرية^(٧٦).

● وي طرح د. هـ. روبنز رؤيته: «الايديولوجيا نسيج للمعتقدات

L.Altusser: For Marx, Penguin university Books: 1969, (٧٦)

P.231.

التي تختص بالإنسان والمجتمع ، يكتسبها الأفراد بوسائل شتى ، وسائل طبيعية عادية حيث يتبدى الواقع كما تصوره الايديولوجيا ، أو بوسائل مصنعة ، كالدعوة وترسيخ تلك المعتقدات بآليات اجتماعية متنوعة» (٧٧).

● وباستيعاب عميق واثق للمصطلحات والمفاهيم والمقولات ، يتعامل محمود أمين العالم مع الايديولوجيا ، الفلسفة ، النظرية ، الثقافة ، المعرفة . . . فيقول : «وفي أشد المعارف العلمية دقة وموضوعية ، قد نجد عناصر ايديولوجية يسعى العلم دائماً في تطوره إلى التخلص منها أو تحديدها حسابياً على الأقل . والايديولوجيا بدورها لا تحقق مصداقيتها أو فاعليتها المعنوية بغير الاستناد إلى أساس معرفي ، وذلك بتوظيفها الحقائق والمنجزات المعرفية توظيفاً يضمن لها المصداقية والمشروعية ، ولهذا ما أكثر المعارك الايديولوجية المحتمدة حول تفسير نتائج العلوم الطبيعية» (٧٨).

● ومن منطلق سوسيولوجيا المعرفة ، وتأصيل الفكر العربي في شقه المعرفي ، يتعامل د . محمد عابد الجابري مع المصطلح من زاوية وظيفته وتوظيفه في الحركة السياسية ، فيرى أن للمادية التاريخية جانباً ايديولوجياً وجانباً نظرياً ، ويتمثل الجانب الأول في

(٧٧) D.H. Rubins: Marxism Matterialism: Haroester, 1979: P. 112

(٧٨) العالم : (مفاهيم وقضايا) ص ٣١ - ويورد في الهوامش مثال مفاهيم الزمان والمكان والأثير في فيزياء نيوتن التي تمتلئ بدلالات تشبيهية إنسانية ولاهوتية . ويورد في مكان آخر أثر اكتشاف غاليليو لدوران الأرض حول الشمس في هز نسق البنية الاجتماعية وسلطة الكنيسة أكثر مما هز نظرية الفلك البطلمية .

الطابع الشمولي الذي يضيفه «المناضل» على مقولاتها وقوانينها بهدف تعبئة «مخيال» المضطهدين عموماً، وتجنيد وعي الطبقة العاملة خصوصاً. أما الجانب النظري العلمي فيتمثل في المنهج الذي اعتمده ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوربي في القرن التاسع عشر. ثم يشبه د. الجابري الايديولوجيا بالعقيدة، في دلالات تعريفه للعقيدة: «لا نقصد بالعقيدة مضموناً معيناً، سواء كان على شكل دين موصى به، أو على شكل ايديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد أولاً وأخيراً مفعولهما على صعيد الاعتقاد أو التمثيل». ويواصل د. الجابري شرح التشبيه، فيرى أن الايديولوجيات كالعقائد تعتمد «البيان» وقلماً تعتمد البرهان، باعتبار أن العقل السياسي منذ أرسطو يقوم على الاعتقاد ولا يقوم على البرهان. وفي هذا التعريف الذي يقترب من «الدعوة»، تبدو الايديولوجيا وكأنها من إنتاج «المناضل» يضيفها على مقولات وقوانين المادية التاريخية بقصد التعبئة، وليست تصورات وأفكار وأوهام وأحلام المضطهدين والعمال، قبل المادية التاريخية وبعدها، ومستقلة عنها، يستدعيها ويستثيرها «المناضل» بيانه الإثاري الدعائي، الذي قد يحتوي على قدر أو آخر من المنهج، من العلم، وقد يكون عاطلاً عن أي قدر منه، فلا يرتقي عن مستوى تلك التصورات والأوهام والأحلام، فيذهب بيانه أدراج الرياح حالما تهدأ عاصفة الحماس العاطفي، الحماس الايديولوجي الذي أثاره. على أن د. جابري يشير ضمناً إلى الأصل الموضوعي لمنشأ الايديولوجيا عندما يعالج ايديولوجيا القبيلة: «فايديولوجيا القبيلة ايديولوجيا جبرية بطبيعتها. ذلك لأن ما يجعل من القبيلة قبيلة، وليس جماعة فقط، هو ذوبان الأفراد فيها. إنهم لا يعبرون عن إرادتهم، بل عن إرادتها. . . . إن الفرد في القبيلة لا يتصور أنه

مسؤول كفرد عما يفعل، لسبب بسيط هو أنه يصدر في أفعاله عن
مخيال القبيلة» (٧٩).

من أخطر معضلات مصطلح الايديولوجيا التي عالجها مروّة في
بحثه: ارتباطها بالسلطة السياسية، بجهاز الدولة، ومؤسساته المعنية
بالايديولوجيا - بالتعبير المعاصر. وقد تابع مروّة هذه المعضلة في
مسارها العام، وفي مفاصل أزوماتها، مثل تبني الخليفة المأمون لفكر
المعتزلة، ثم تبني الخليفة المتوكل لفكر الأشاعرة، وما حاق
بالفريقين وبالفكر عموماً من محن وإحن. ومن محصلة المتابعة
توصل إلى الاستنتاج: «هذه الدولة بحكم كونها ممثلة لدين الوحي
الإلهي جعلت لنفسها الحق في أن تكون لها السلطة على أفكار
الناس، وعلى طرق تحصيلهم المعرفة، وبل ولها السلطة حتى على
اختيارهم نوع المعرفة» (٨٠). ولعل أفضل تفسير وحل في آن معاً،

(٧٩) د. محمد عابد الجابري (العقل السياسي العربي) مركز دراسات الوحدة
العربية، بيروت ١٩٩٠، ص ٥٠ - ٥١، ص ٢٥٩ - ٦٢٠ - توفّق
د. الجابري في انتقاء مصطلح مخيال.. ص ١٤ - ١٥. وبمواصلة
هذا الجهد قد يتم الاقتراب من المعادل العربي لمصطلح الايديولوجيا.
فالجابري يفسر المخيال الاجتماعي بأنه «عبارة عن شبكة من الرموز
والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كالمناظر نرى من
خلاله حقيقة، أي نعطيها معنى».

(٨٠) نزعات: ج ٢، ص ٢٠١ - لهذه الظاهرة في الفكر العربي الإسلامي
تجليات سابقة للأمويين والعباسيين وأخرى لاحقة. ففي عهد الخليفة
الراشد الثالث عمر بن الخطاب - ر - كتب إليه بعد معركة القادسية
سعد بن أبي وقاص حسبما يروي ابن خلدون (المقدمة) دار الجيل
بيروت - ص ٥٣٠ - ٥٣١، ليستأذنه في شأن كتب علوم فارس
وتنقلها للمسلمين، فرد عليه الخليفة أن أطرحوها في الماء فإن يكن ما =

لهذه المعضلة قديماً وحديثاً: ما قدمه ابن خلدون عن دور «العصبية والدعوة» في تأسيس المُلْك، تأسيس الدولة. وهو الأفضل لأنه أكثر مصداقية من أي تفسير نمطي تسطيحي معاصر، يتمنطق بالعلمية والموضوعية، فينقطع طريق العقل نحو المعرفة الحسية والعقلية - عبر الملاحظة والدراسة العينية دون تأمل غامض مبهم أو تخمين - بمسلمات علاقات الإنتاج الإقطاعية السائدة في تلك الدولة وبنيتها الفوقية وايدولوجيتها الدينية. . . . إلخ^(٨١).

فهذه الدولة بكامل سلطانها وحققها في المعرفة ما زالت مقيمة في المجتمع العربي الإسلامي، وبصلاحيات مستجدة، مع تعدد وتباين علاقات الإنتاج السائدة: إقطاعية وشبه إقطاع، وهجين مع

= فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله .
فطرحوها في الماء أو في النار. . . . وبعد مضي اثني عشر قرناً، خلال عهد الدولة المهدية في السودان ١٨٨٢ - ١٨٨٩ كتب المجاهد الأنصاري مساعد قيوم من شرق السودان إلى الخليفة عبد الله في أمدرمان: «تحصلنا على كتاب الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة. . . . وما دام لا رشد لنا في شيء والقدوم على شيء إلا بعد صدور الإذن. . . . نبعثه. . . . بلا اطلاع منا أو غيرنا عليه. . . .»
د. محمد إبراهيم. . . أبو سليم: (الحركة الفكرية في المهدية). . . دار الوثائق المركزية: الخرطوم.

(٨١) خصصت هذه المعضلة لمعالجة من منطلقات متباينة في أعمال مفكرين وبحاثين: نديم البيطار، (الايدولوجية الشورية) - عبد الله العروي، (الايدولوجيا العربية مفهوم الايدولوجيا) - ياسين الحافظ، (الهزيمة والايدولوجيا المهزومة) وقد شحن كل منهم الايدولوجيا كمصطلح ومفهوم بوظيفة ودلالة تتطلب دراسة قائمة بذاتها في سياق الاجتهاد المعاصر لصياغة فلسفية عربية إسلامية.

أنماط رأسمالية، من رأسمالية دولة إلى مبادرة فردية إلى احتكارات عملاقة عابرة للقارات وللزمن أيضاً. . . وهذه الدولة بكامل سلطانها وحقها في المعرفة وبصلاحيات مستجدة مقيمة في بلدان ذات نظام رأسمالي صرف ومتقدم. وهذه الدولة بكامل سلطانها وحقها في المعرفة - مصادر وطرق تحصيل، قراءة أو سماعاً أو مشاهدة - تقيم في أكثر من بلد في العالم المعاصر وتعلن أنها دولة من نوع جديد تبني علاقات إنتاج اشتراكية ومجتمعاً اشتراكياً.

فالمعضلة، إذن، ليست «إنجازاً» متفرداً للفكر العربي الإسلامي، إنها معضلة الإنسانية المعاصرة، ومعضلة في دائرة بحث ومنهج للفلسفة العربية الإسلامية في عالم اليوم.

الفهرس

هذا الكتاب	محمود أمين العالم	٥
تقديم			١٣
مقدمتان ونتيجة			١٩
أي مسألة أساسية			٦١
الأيدولوجيا			٨٥

